Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento

ROMERO

Teoría del hombre

Posada

Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento

Teoría del hombre

Francisco ROMERO

Biblioteca de Obras
Maestras del Pensamiento

Teoría del hombre

LOSADA

EDITORIAL LOSADA
BUENOS AIRES

CAPÍTULO I

La conciencia intencional

§ 1. *Psiquismo preintencional y conciencia intencional*

El psiquismo originario debemos concebirlo como una sucesión indivisa de estados, especie de repercusión psíquica de la vida. No existe en tal psiquismo distinción entre sujeto y objeto, ni puede hablarse de una conciencia propiamente dicha. La vida es registrada psíquicamente, resuena y se duplica en una psique nebulosa. Este psiquismo es, por decirlo así, inmanente a la vida desde sus comienzos, eco directo suyo y órgano que sirve al viviente para la coordinación interna y la conducta externa. Sobre tal basamento se edifica la psique superior o intencional, cuya peculiaridad consiste en la dirección objetiva de los actos, y también, a la larga, el espíritu, principio mediante el cual rebasa el hombre la esfera natural.

En lo tocante al psiquismo animal, sólo importa aquí dejar sentado su carácter no intencional, sin que ello impida conceder a algunas especies animales un vago rudimento de intencionalidad, pero limitado y detenido en sus primeros pasos. La intencionalidad verdadera y plena, como función normal, arrastra consigo necesariamente la nominación y la comunicación objetiva, y prepara, como veremos, esa inversión del interés en que consiste el espíritu. Si en el animal operara efectivamente una conciencia intencional, se manifestaría en un lenguaje de contenidos objetivos, originaría un comienzo de conciencia de sí, y ese ser no

sería ya un animal, sino un esbozo de hombre. Aceptamos provisionalmente las conclusiones de Max Scheler sobre el psiquismo animal, en lo concerniente al impulso afectivo (que aparecería ya en los vegetales), al instinto y a la memoria asociativa. No compartimos sus opiniones respecto a lo que él llama inteligencia práctica. Contra su parecer de que la inteligencia práctica es semejante en los animales y en el hombre, de modo que entre un chimpancé y un Edison (en cuanto inventor de artificios técnicos) hay sólo una diferencia de grado, creemos que la diferencia –o la primera diferencia– entre el hombre y el animal debe buscarse por este lado, sin que ello implique negar que sea el espíritu lo que completa y perfecciona la índole humana. Las conocidas experiencias de Köhler muestran sin duda en los chimpancés una inteligencia práctica, pero sumamente reducida en su campo de acción, incierta, naciente. Aparte de constituir excepción en la serie animal, cuyo límite superior representan estos animales, se trata en los dichos antropoides de una función psíquica carente de los elementos y recursos que condicionan la inteligencia humana: la capacidad intencional u objetiva como actividad continua y normal, acompañada de la nominación, que permite la fijación de las objetivaciones en la conciencia y su trasmisión a otras conciencias. La inteligencia humana se funda en la conciencia intencional u objetiva, y es consustancial con esta conciencia la exigencia de nombrar sus contenidos, de trasmitirlos y dar lugar así a la comunidad intencional, recinto donde reside cada particular conciencia como en su ámbito natural, en el que encuentra eco, apoyo y sustento. Entre los primeros conatos de la inteligencia, tal como aparecen en el chimpancé, y la inteligencia humana, existe una separación que no es lícito reducir a mera diferencia de grado. Por un lado, por el del animal, hallamos los momentos iniciales y discontinuos de lo que indudablemente es raíz y origen de todo comportamiento inteligente; pero eso tan sólo. Por el otro lado, por el humano, tenemos aquellos mismos principios, pero no en

la limitación y fracaso que ostentan en el animal, sino operando en manera normal y continua, desenvolviendo todo lo que estaba implícito en ellos, todas sus virtualidades, no por mero progreso lineal, sino gracias a la aparición y consolidación de estructuras y recursos sin los cuales el funcionamiento amplio y normal de la inteligencia resulta inconcebible. La inteligencia típicamente humana depende de un complejo en el cual figuran los actos de objetivación, normales en el hombre y que fuera de él sólo se dan, al parecer, en los animales pertenecientes a especies superiores y aun en ellos esporádicamente, junto con otros elementos específicamente humanos, como la nominación y el juicio explícito, y la comunicación de lo objetivado, el traslado de las experiencias de cada uno a los demás mediante signos, con lo cual los resultados del trabajo psíquico son socializados y cada individuo es o puede ser heredero y beneficiario de las conquistas del grupo.

"¿Cómo ve el animal superior en general su contorno?", se pregunta un psicólogo contemporáneo.[1] Su respuesta suena así: "No ve, seguramente, personas, ni árboles, ni casas, ni piedras, etc. Pues en estas percepciones hay, como sabemos, un precipitado de conocimientos que el animal no posee. El animal sólo tiene complejos de cualidades de color. Pero –y esto es lo singular– tampoco tiene estos complejos como objetos que estén por sí, juntos con otros, en su contorno, y que estén espacialmente ordenados. Acaso quepa describir del siguiente modo cómo ve el animal. Hay cuadros modernos que cuando se está inmediatamente delante de ellos, no representan más que una muchedumbre de cualidades de color. Únicamente se ven objetos y una ordenación espacial cuando se guarda cierta distancia de ellos. Acaso ve el animal el contorno como nosotros uno de esos cuadros a estar cerca de él: como una totalidad de cualidades de color, que tienen, naturalmente, extensión. Un objeto se destaca únicamente de ese

[1] Aloys Müller, *Psychologie*.

complejo para el animal, como un objeto con forma y cualidades de distancia, cuando el animal se mueve."

Más precisas son las indicaciones de Katz, que condensan muchos de los resultados de la psicología animal más reciente, que resumiremos por el apoyo que significan para nuestra tesis.[1] Las cosas que advierte el animal se encuadran en situaciones rígidas o "modelos" de fondo emocional y de los que él mismo es miembro inseparable. "La obra de Lorenz –dice– es una inagotable fuente de pruebas de que un pájaro trata a su compañero, sea éste de la misma especie o un ser humano, de modo completamente diferente, según el 'modelo de acción' del cual ese compañero forma parte." Tras examinar hechos coincidentes, agrega: "Cómo podemos interpretar estos cambios imprevistos en la conducta de los animales para con los objetos animados en los ejemplos descritos? Estos objetos son estructurados sobre 'modelos de acción' ya existentes, fuertemente coloreados de emoción, y cuando cambia la situación total desempeñan una función enteramente diferente". Como ya insistió Thorndike hace años, en sus estudios de psicología animal, el animal reacciona a situaciones "totales". El significado que un compañero tiene para un animal depende completamente de la situación en que se "encuadra". Lo mismo vale para los comportamientos respecto a las cosas inanimadas. "Las experiencias de los encargados de los animales en el campo sobre la secuencia de 'modelos' en la percepción de las cosas por los animales han sido confirmadas por experimentos de laboratorio que se refieren a aspectos menos emocionales de la percepción. Hay, primero que nada, la observación de Bierens de Haan, en la que un pulpo no reconoció a un cangrejo como presa posible cuando en lugar de andar por el suelo se agitaba atado a una

[1] David Katz, *Animales y hombres. Estudios de psicología comparada.* Trad. española, págs. 234 y ss. Todo el apartado "Realizaciones sensoriales en el hombre y en las animales" es sumamente instructivo.

cuerda. ¿Por qué? Evidentemente, para un pulpo, un cangrejo que se mueve normalmente es, ópticamente hablando, primero y ante todo, una *forma-de-movimiento-en-el-espacio-y-en-el-tiempo*".

Es propio del hombre percibir objetos, advertir la realidad como un conglomerado de entidades recortadas, dotadas de existencia y consistencia. El hombre es, en primer término, una conciencia intencional; sin ella no hay hombre. Lo propio de la conciencia intencional es consistir en un haz de intenciones o actos proyectados hacia objetos, en funciones de aprehensión cognoscitiva, de emoción o de voluntad. Los "estados", hechos psíquicos sin carácter intencional, esto es, sin dirección objetiva, ocurren en el hombre como en el animal; pero es prerrogativa del hombre que muchos de sus estados pierdan su condición de tales al convertirse en la materia de actos intencionales. De estos actos, los cognoscitivos gozan de una indudable anterioridad y preeminencia en la configuración de la índole humana, porque son los que fundan la conciencia intencional; simultáneamente crean o destacan el objeto y nos lo muestran en cuanto objeto perceptible, de manera que poseen el poder secreto de conformar objetivamente los materiales sensibles, y la capacidad patente de ofrecernos sus resultados como objetividades existentes por sí. Las habituales observaciones sobre la prioridad o mayor potencia de lo emocional y lo volitivo respecto a lo intelectual, no alcanzan a invalidar la anterior aseveración, como se verá después.

La actividad intencional transforma los estados en objetos; la exploración y descripción de los mecanismos y funciones productores de esa transmutación es asunto de la teoría del conocimiento. Tomamos la palabra "objeto" en la acepción más general posible; es objeto cuanto cae bajo la mirada cognoscitiva, cuanto aprehende el sujeto. Son objetos, pues, en tal amplísimo sentido, los cuerpos distribuidos en el espacio, sus partes tomadas por separado, los hechos psíquicos, las almas, las creaciones de la ficción, los entes ideales de la matemática (números, figuras), las

relaciones, cualidades, propiedades y modos, etc., etc. Objeto, en sentido general, es todo aquello en que se repara, sea que se nos ofrezca en la percepción o en la visión intelectual, sea que resulte de una figuración propia o ajena, de una presunción, de una conclusión de cualquier orden. Desde este punto de vista, que supone el recorte y la existencia del sujeto, es objeto cuanto acusa su presencia ante un sujeto. Al punto se advierte que los planos objetivos son muchos y de muy diversa especie: son muy diferentes las notas de objetividad que presentan los cuerpos visibles y tangibles, sus partes, sus propiedades, sus situaciones y estados; los sucesos psíquicos que aprehendemos en nosotros por íntima experiencia, y los que suponemos en los demás; los entes intemporales de la matemática, captados por intuición intelectual o por conclusión, así como las relaciones; los personajes y las situaciones de la ficción poética y del mito; las significaciones de las palabras, las normas y preceptos, etc. Cuanto es "algo" para un sujeto, es objeto en el sentido de la objetividad general, de la intencionalidad. El designio de inventariar y caracterizar exhaustivamente los diversos campos objetivos es reciente; sólo en los últimos tiempos se ha aplicado el pensamiento filosófico a organizar una teoría de los objetos.

La nota más general de la objetividad, desde el punto de vista cognoscitivo, es la de presencia; es objeto cuanto se presenta ante el sujeto, todo aquello a que el sujeto puede referirse porque se le pone delante. La presencia acusa ya un "algo", cuya consistencia depende de su especial tipo de objetividad. A los objetos se oponen los estados, modificaciones del sujeto vividas, y no percibidas cognoscitivamente por él. En cuanto vive su estado, el sujeto no ejerce respecto a él su función específica, que es reparar en objetos o referirse a ellos. En su pureza, los estados abarcan y cubren el campo psíquico; si queremos hablar del sujeto de un estado, debemos tener en cuenta que el sujeto, en cuanto vive espontáneamente su estado, es psíquicamente ese estado, porque

no se ha abierto esa distancia entre el polo subjetivo y el objetivo, indispensable para que desempeñe el sujeto su función y sea propiamente sujeto. Cuando un dolor físico muy intenso nos domina, nuestra conciencia, nuestro campo subjetivo coincide con ese estado, y todo lo demás desaparece. Somos psíquicamente nuestro dolor. Volvemos a ser un sujeto cuando reparamos en el dolor, cuando, además de padecerlo, lo percibimos. Aquí vemos ya que la relación entre estado y objeto es de tres tipos. En primer lugar, el estado puede ser ajeno a cualquier objetivación, ser meramente vivido, como cuando nos domina un dolor muy intenso o vivimos oscuramente nuestros estados cenestésicos, sin reparar cognoscitivamente en ellos; en segundo término, podemos hacer del estado mismo, *en cuanto estado*, un objeto, al advertirlo, al reparar en él y destacarlo como un algo en nuestro campo perceptivo; finalmente, el estado (más normalmente un complejo de estados) puede pasar a ser la materia de un acto intencional, desapareciendo en cuanto estado y adquiriendo, gracias al moldeamiento categorial, un carácter objetivo y completamente distinto de su condición primaria: es el caso de las situaciones perceptivas habituales, en las que los estados en que consisten las sensaciones se trasmutan en representaciones.

El examen particularizado de la objetivación cognoscitiva, como se ha dicho antes, corresponde a la teoría del conocimiento; por muy interesantes y valiosas que sean las averiguaciones practicadas en ese dominio, sus resultados no pueden ser tenidos todos por concluyentes y definitivos, y por lo demás, su conjunto queda fuera de los propósitos de este estudio, a cuyos fines sólo importan dos o tres puntos muy generales que hemos de ir tomando en cuenta cuando lo aconseje el desarrollo de la exposición.

El estado vivido constituye en la conciencia una situación única, indivisa. No hay objeto ni, en rigor, sujeto. Cuando ocurre la objetivación nacen simultáneamente el objeto y el sujeto, separados por un intervalo o distancia que permite la función

específica de ambos. En la objetivación, sea dicho al pasar y sin insistir en ello, han de distinguirse dos momentos: el trascendental, en el que se constituye el objeto, y el perceptivo, en el cual el objeto constituido es dado al sujeto. Muchas incertidumbres en teoría del conocimiento provienen de que no se suelen distinguir en el sujeto la actividad trascendental y la perceptiva. El percibir –en un sentido extenso que abarca cualquier tipo de presencia, incluso, por ejemplo, la de una conclusión– es siempre atribución de objetividad, porque no se percibe sino lo que es algo; pero la contextura especial de los objetos es impuesta de antemano por la secreta actividad trascendental. La sustancia primigenia de toda vida psíquica es el flujo de los estados vividos, la corriente continua de un acontecer psíquico que cambia según la situación interna del individuo y los estímulos exteriores que llegan a él, y que se organiza según marcos y operaciones categoriales. Acaso deba considerarse como el primer marco categorial el de la polaridad sujeto-objeto, que es el gran bastidor de la conciencia intencional. Con la transformación del indiviso flujo psíquico vital en conciencia intencional, ocurre uno de los hechos más importantes y sorprendentes en la historia del cosmos, aparece una forma de realidad totalmente nueva y que no puede ser equiparada a las anteriores por lo que desde el comienzo es y por lo que lleva en sí como germen o latencia. Según nuestra interpretación, esta realidad es ajena al plano de la vida, pero no al orden natural, que sólo es sobrepasado cuando se hace presente el espíritu. Intencionalidad y conciencia son la misma cosa, pero es por lo menos discutible que la intencionalidad suponga, necesariamente y en todos los casos, la autoconciencia.

No se puede hablar propiamente de conciencia cuando no existe sino el campo de los estados vividos; conciencia es inevitablemente conciencia de algo. El campo de estados es en cierto modo una confusa mezcla de lo subjetivo y lo objetivo, pero sin que existan todavía ni el sujeto ni el objeto. El sujeto y el objeto

nacen al mismo tiempo, y con su simultánea aparición queda fundada la conciencia intencional que ambos componen. Ser objeto significa ser dado a un sujeto; ser sujeto (en el respecto cognoscitivo, único que ahora nos interesa) equivale a aprehender objetos. El objeto brota de la objetivación de los estados; el sujeto surge como un foco capaz de reparar en objetividades, dicho con la salvedad de que este reparar es ya atribuir objetividad, extraer el estado de su condición de proceso vivido para convertirlo en algo advertido o sabido. La reiteración de los actos subjetivos, la consolidación del sujeto, el acostumbrarse a ser sujeto, lo erigen en "yo", al mismo tiempo que la organización para él de sus objetivaciones eleva éstas a la categoría de "mundo". Lo propio del hombre, se dijo, es percibir objetos, objetivar; ahora se ve que igualmente es lícito decir que lo propio del hombre es ser un sujeto –con lo que no se enuncia un hecho nuevo, sino un aspecto consustancial con el indicado anteriormente– y, más ampliamente, de acuerdo con lo que se acaba de admitir, que lo propio del hombre es ser un yo y tener mundo.

Ni es concebible la existencia de un objeto (como dado) sin sujeto, ni la de un sujeto sin objeto. Los estados se mudan en objetos cuando su presencia es acusada, cuando se repara en que eso es; el sujeto, por su parte, nace como la capacidad de acusar la presencia de los estados, bien como meros estados, bien como objetos en los cuales los estados son completamente elaborados en términos de objetividad. El acuse de presencia es siempre una atribución de existencia. La conciencia intencional, por lo tanto, aunque totalmente diferente del campo de estados, de la preconciencia difusa que es el flujo del psiquismo vivido y puramente funcional, surge como un refuerzo y una especialización en el seno de esa preconciencia. En ella aparece un centro o foco que se dirige intencionalmente hacia los estados, que, con sólo atender a ellos, los destaca, les presta especial relieve, y a su originaria condición de ser meramente, agrega la de ser para otra cosa, la de

referirlos al sujeto como sus percepciones. Una de las novedades que instaura con su aparición la forma de realidad que denominamos conciencia intencional consiste, pues, en que mediante la objetivación, duplica la realidad, porque aunque la deja efectivamente intacta y le permite seguir siendo lo que hasta entonces era, se apodera de ella en términos de conocimiento e instala en el sujeto esta versión o duplicado de ella, con el cual se enriquece el sujeto, adquiere densidad y se construye su mundo propio. Con el advenimiento de la conciencia intencional, por lo tanto, no se aumenta meramente la realidad con un nuevo género de existencias parciales y computables como las anteriormente aparecidas. Viene a ser como si toda la realidad creciera, al ser ahora cada cosa ella misma como antes, y además, su reflejo o duplicado en los recintos subjetivos. Y como cada conciencia intencional es a su vez objetivable por las demás, se inicia como una maravillosa combinación de espejos en la que las cosas, hasta entonces meramente existentes y ceñidas a ciegos comportamientos físicos o biológicos, cobran una vida nueva y compleja, en un interminable juego de reflejos y repercusiones. Su condición de ser el foco de miradas extendidas sobre la realidad, otorga desde el comienzo al ser definido por la intencionalidad –al hombre– su prerrogativa de ente universal, una índole que es más bien, en sus primeros pasos, una posibilidad y aun podría decirse, una vocación. Será después logro eminente del espíritu perfeccionar y consagrar este destino de universalidad que está patente en la esencia humana desde las primeras actitudes intencionales.

La intencionalidad cognoscitiva, fundamento para nosotros de lo humano, consiste en cierta relación entre el sujeto y el objeto. No es ahora la oportunidad de investigar a fondo tal relación, pero ha de advertirse que supone la heterogeneidad funcional de sujeto y objeto, su respectivo recorte, una separación o intervalo entre ambos. En la preconciencia de estados reina la unidad; no

existe en ella la dualidad de un centro subjetivo y un objeto. La intencionalidad –y el hombre, si es cierta nuestra tesis– aparece con el surgir simultáneo del sujeto y el objeto, relacionados de un modo que incluye una contraposición, un frente-a-frente. Esta separación es indispensable para que exista intencionalidad, para que sujeto y objeto cumplan su respectivo oficio, y se mantiene inexorablemente en todos los casos, así para la aprehensión de los llamados objetos externos, como para los entes ideales y aun los estados íntimos del sujeto percipiente. Aparte de ser requisito inevitable de la intencionalidad, el frente-a-frente es como una permanente gimnasia que agiliza y fortalece al sujeto, lo confirma en su ser de centro o foco de la conciencia, y le impide recaer en la situación preintencional, anegarse en el caos de los estados. Y esta palabra "caos" nos lleva a reparar en que el tránsito de la preconciencia de estados a la conciencia intencional es, en el orden de lo psíquico, el pasaje de un caos a un cosmos, de una confusa mezcla de elementos a una estructura rigurosa, armónica, diferenciada.

Toda aprehensión, todo movimiento cognoscitivo es de tipo intuitivo, así en el conocimiento mal llamado sensible como en el racional y aun en cualquier conocimiento posible.[1] Las operaciones discursivas, cuya diferencia respecto a las intuitivas ha sido por lo común entendida equivocadamente, se reducen a eslabonamientos de intuiciones en los cuales son también aprehendidos intuitivamente el carácter y valor de los nexos. Las intuiciones de alcance cognoscitivo son siempre intencionales, esto es, aprehensiones intuitivas de un objeto por un sujeto que guarda distancia respecto a él. No corresponde afrontar aquí la grave cuestión de la naturaleza y validez de esa otra estirpe de intuiciones, reales o imaginarias, que pueden calificarse de místicas, penetrativas

[1] Sobre este asunto, véase "Intuición y discurso", en nuestro libro *Papeles para una filosofía*, 1945.

o identificadoras, familiares al pensamiento oriental y no raras en el de Occidente. Tales intuiciones suponen la anulación del frente-a-frente, un volcarse del sujeto en el objeto, una compenetración o asimilación de ambos que suprime la peculiaridad funcional de uno y otro. Sobreviene fatalmente en ellas una destrucción del sujeto durante el trance intuitivo, y no vemos cómo puede hablarse de conocimiento si el sujeto, el cognoscente, ha sido destruido. No sólo es inimaginable el conocimiento cuando se suprime el par heterogéneo del que conoce y lo conocido, sino que la situación resultante se asemeja harto sospechosamente a la preconciencia de estados, sin que introduzca modificación importante la indicación de que se trata de estados de contenido y jerarquía excepcionales. Si queremos a toda costa extraer de ahí conocimiento, deberemos aceptar que tales intuiciones identificadoras, no perceptivas por ellas mismas, pueden llegar a serlo posteriormente y por rodeo, cuando los estados en que consisten son objetivados, y el sujeto, ajeno ya al trance identificador, repara intencionalmente en ellos; no conoceríamos, por lo tanto, en tales intuiciones, sino de regreso de ellas, como quien en la oscuridad de la noche se apodera de un rico botín y sólo atiende entonces a apropiárselo y por la mañana, a la luz del Sol, lo examina y justiprecia. La estructura intencional es irrenunciable para el hombre, so pena de autodisolución. Si entre esas maneras de intuición hay algunas que realmente posibilitan una identificación con la misteriosa entraña del mundo o con la divinidad, acaso mientras dura la compenetración se participe de algún modo en el ser cósmico o en la esencia divina, pero será sin conocimiento propiamente dicho, y con la renuncia, mientras el acto dure, a ser sujeto, a ser hombre. Para conocer, el sujeto deberá recobrarse y contemplar aquella identificación en términos de objetividad y, por tanto, abolida en cuanto viva actualidad y pasiva entrega. En nuestra opinión, aun en estos casos extremos –y discutibles– el hombre cumple su destino mediante la persistencia en su índole

intencional que, a medida que registra el desfile de infinitas presencias ante él, lo corrobora en su ser y le permite intimar cada vez más consigo mismo.

§ 2. *Precedencia de lo cognoscitivo*

La tesis sobre la índole humana que hemos comenzado a exponer en las páginas anteriores se opone, como se habrá advertido, a unas cuantas interpretaciones sobre el ser y origen de lo humano que han encontrado autorizados expositores que las sostengan y extensos círculos que las acojan.

De ellas, vamos a referirnos a la opinión que ve en el espíritu lo peculiar y diferencial del hombre; a la que sostiene que el hombre carece de índole fija, y se resuelve en su acontecer, en su historia; a la que aduce que el trato práctico o manual con las cosas es lo originario y la condición principal para que aparezca la concepción de un mundo objetivo; a la tesis sobre la prioridad de lo emocional y volitivo sobre lo intelectual, y a las que conceden el papel predominante a ciertas tendencias orgánicas o impulsivas, como la sexualidad o el instinto de poderío.

No es nuestra intención emprender una refutación al pormenor de esas concepciones; sin la menor afición a la polémica, por temperamento y acaso también por creer escasamente en su eficacia, nos contentaremos con enunciar las principales razones que nos apartan de ellas, más que para otra cosa, para delinear mejor por el contraste los perfiles de nuestra tesis y facilitarle así que exhiba ante el ánimo del lector la fuerza de convicción de que sea capaz. Creemos que casi todas las opiniones a que nos oponemos poseen buenos argumentos a su favor, por lo menos en cuanto aciertan a destacar considerables aspectos de lo humano, pues si no fuera así, no hubieran hallado tan calificados campeones y tan numerosos adherentes; pero las declaramos insuficientes

para dar cuenta de lo esencial humano. En nuestros reparos, no nos hacemos cargo de los planteos de determinados autores, sino que atendemos más bien al sentido general de esas opiniones y al contorno general con que han ido pasando al dominio común.

Nuestra tesis puede ser calificada de intelectualista, ya que parte de la afirmación de que lo fundante para el hombre es la estructura intencional, y que esta estructura aparece cuando surgen correlativamente el sujeto y el objeto, en una primaria relación de aprehensión cognoscitiva del segundo por el primero. La estructura intencional funciona también en actitudes emocionales y volitivas de alcance igualmente intencional, pero la intencionalidad de lo emotivo y volitivo, en cuanto función específicamente humana, requiere la constitución cognoscitiva de un mundo de objetividades. Al calificar esta postura de intelectualista, y para salir al paso de las resonancias injustificadas y peyorativas que la palabra puede arrastrar consigo, deben tenerse en cuenta dos puntos importantes. En primer lugar, que se suele hablar de intelectualismo pensando ante todo en un frío manejo de las cosas consideradas como presentes y dadas por ellas mismas, en una serie de comportamientos que prescinden de las dimensiones más cálidas y entrañables del ánimo, pero que admiten como existente el mundo circundante. Nuestro intelectualismo va por otro lado; se basa en algo que se suele descuidar, en que la existencia del mundo es, para el hombre, una creación intelectual, el resultado de las facultades intencionales, que debemos incluir en la esfera intelectiva, porque, como veremos, toda posterior actividad de la inteligencia deriva y es prolongación y complicación de aquella actitud que crea para el hombre un mundo de objetividades. Por lo tanto, los comportamientos tenidos comúnmente por no intelectualistas, si son verdaderamente humanos, presuponen el intelectualismo originario, por lo mismo que presuponen un sujeto y un mundo. En segundo lugar, que no excluimos un movimiento primordial volitivo o afín con lo volitivo, un impulso activo que

podríamos llamar "voluntad de sujeto" o "voluntad de mundo", un ímpetu ciego –encarnación del universal trascender– que destacaría en la psique preintencional los elementos constitutivos de la intencionalidad; pero con la explícita reserva de que no sería propiamente ese ímpetu lo fundante de lo humano, sino la estructura intencional resultante.

Para sostener que el hombre se define por la espiritualidad, se debe previamente decidir lo que se entiende por espíritu. Si se concibe el espíritu en sentido amplio, según hacen algunos, como el conjunto del psiquismo humano, la cuestión se cambia en la de afirmar confusamente que el hombre se caracteriza por ser lo que es. Pero tal concepción de la espiritualidad dista mucho de ser admisible. Hay abundantes elementos y posturas en el hombre que le pertenecen en exclusividad, y que, tomados tal como son, no pueden ser denominados espirituales, por poco exigentes que seamos. Hasta en el habitual uso lingüístico, y sin la aplicación de muy firmes criterios para deslindar la esfera del espíritu, se suele distinguir entre actos espirituales y actos que contradicen la espiritualidad o le son indiferentes. Debemos, pues, restringir a ciertos actos la calificación de espirituales; por nuestra parte, nos atenemos a una delimitación que, aunque parezca muy rigurosa, concuerda en el fondo con el sentir común y no hace sino precisarlo. Los actos espirituales son los de franca dirección objetiva, los absolutamente "desinteresados", aquellos en que el sujeto se trasciende y corta toda relación entre su concreto interés subjetivo y el logro del acto. Planteadas así las cosas, dejaríamos mucha humanidad fuera del hombre si lo recortáramos como un ser puramente espiritual. Por otra parte, nuestra argumentación prueba, según creemos, que la estructura intencional, aun privada de la proyección espiritual, es lo suficientemente característica y exclusiva del hombre, como para definirlo como una entidad esencialmente distinta de todas las demás, sin exceptuar las más cercanas a él y que ya presentan ciertos conatos intencionales,

pero en las cuales la intencionalidad como funcionamiento permanente no llega a constituirse.

Aunque lo tocante a la historicidad del hombre se examina despacio en otro lugar, corresponde decir aquí dos palabras sobre el asunto. Si el hombre fuera un puro devenir, ese devenir reconocería ciertas normas y encaminamientos o carecería de ellos; si los tuviera, ellos serían, aun como meras orientaciones de un proceso dinámico, la esencia del hombre, y en el caso contrario, el devenir mismo resultaría impensable por su confusión y arbitrariedad. Por nuestra parte, sostenemos la historicidad del hombre, pero sometida a las normas y encaminamientos que le prescribe la específica contextura humana, es decir, la estructura intencional. Tal historicidad no es, pues, algo indefinible, sin ley ni esencia, sino la de un sujeto cuyo contorno se le aparece como realidad de objetivaciones que cuenta consigo mismo y con ese contorno de diferentes modos, que objetiva el espacio y el tiempo y asume frente a ellos las pocas posiciones posibles a su respecto, etc. La proyección espiritual, latente en la intencionalidad, contribuye a señalar a la historicidad humana un rumbo cuya dirección general depende de la proporción en que operen, en cada caso, el momento espiritual y el no espiritual, debiéndose retener que estos dos momentos imponen al hombre pleno o normal una dualidad que es capital, en sus variaciones y alternativas, para su procesualidad histórica, en la cual no intervienen únicamente estas condiciones fundamentales, sino además otras que fluyen de ellas y muestran también una notable consistencia. Desde cierto punto de vista, las opiniones más extremas sobre la historicidad humana no provienen solamente de una reacción contra las anteriores nociones de constancia y fijeza exageradas, sino que son al mismo tiempo expresiones del pesimismo respecto al hombre que ha reemplazado en nuestra época al confiado optimismo de antes; a aquel concepto del hombre, que incluía una finalidad y un destino, se contrapone éste, que tiende a interpretarlo como

un puro azar, como una casualidad viva. Ha de advertirse que por debajo de la letra explícita de algunas de estas concepciones, se mueven presunciones o motivos que atenúan su radicalismo o lo corrigen de algún modo.

En el origen de lo humano atribuyen otros un papel excepcional al trato efectivo con la realidad, al manejo práctico, que proporcionaría la oportunidad para que se revele la consistencia y modo de ser de las cosas. Pero el ente capaz de aprovechar este tipo de experiencia no puede ser imaginado sino como un sujeto, y el sujeto no es concebible a su vez sino en su correlación con el objeto percibido. Faltaría, además, justificar por qué el animal, que tiene ante sí las mismas cosas que el hombre, no acierta a ejecutar con ellas el mismo comercio práctico que él. Si es el hombre el que saca así partido de su relación mecánica con las cosas, ha de aceptarse que ya de antemano era hombre y que algo lo peculiarizaba como tal; si antes no era hombre y se humaniza mediante su comercio operativo con las cosas, algo había en su prehumanidad que lo predisponía o estimulaba a esa clase de comercio manual apto para descubrirle el mundo, que sólo a él, entre todos los vivientes, le fue concedido. Toda la escala zoológica atestigua que la mera manipulación de las cosas no genera humanidad. Y aunque tal trato práctico fuera un antecedente, lo capital no sería el trato mismo, sino sus consecuencias en el sentido de favorecer la percepción objetiva y la constitución de un centro subjetivo, hechos sin los cuales la humanidad es inconcebible, de manera que el manejo práctico no sería lo fundante, sino un proceso previo y coadyuvante a la verdadera fundación. El manejo lúcido de las cosas presupone la capacidad de objetivación; manipular las cosas en la medida necesaria para que del manejo se desprenda conocimiento de ellas, supone la posibilidad de discernirlas como cosas, de advertir sus relaciones, sus modos, sus propiedades. Cualquier resultado cognoscitivo que se pretenda hacer derivar de un manejo ciego, de la manipulación en sí, proviene en realidad

de las oportunidades que ese manejo proporciona a la mirada intencional. Es obvio que el trato efectivo favorece el conocimiento y aun le es indispensable en muchos casos; la ciencia ahonda en lo real sometiéndolo a las operaciones del experimento, y cualquier saber práctico se origina consecutivamente de un trato empírico con un sector de la realidad. Pero no son las manos las que conocen, sino la mente. El manualismo se convierte en experiencia porque la mente repara en lo manipulado, porque, con el trato concreto, se ponen al descubierto aspectos e interioridades imperceptibles antes, y que de esa suerte se tornan accesibles a la percepción. Anterior a la intencionalidad, el trato no puede, en el mejor de los casos, sino ayudar a que surja, y contemporáneo con ella, se limita a ofrecerle las circunstancias favorables para que se ejerza con mayor extensión y profundidad.

Hay para el manualismo, dentro del campo teórico, ciertos rastros o aspectos que no merecen ser olvidados. En la edificación de la ciencia moderna, la parte del manejo operativo con fines estrictos de conocimiento es considerable. Ya se recordó que el experimento, en general, comporta operaciones manuales y, más en particular, la empresa de Bacon se presenta como una gran impugnación de los procedimientos puramente especulativos, en que las manos estaban quietas y sólo la mente activa, y su reemplazo por métodos en los que las manos no pueden permanecer ociosas. El adelanto de la ciencia moderna ha sido y es inseparable de la propensión activista –a un tiempo intelectual y física– propia del hombre occidental. Definido por uno de sus costados el saber natural como la rebusca de los elementos últimos, las cosas y los organismos son sometidos a una disección implacable en la que la manualidad es insustituible, hasta el punto de que muchos resultados importantes resultan del hallazgo de nuevos recursos que significan la prolongación y la afinación de la manualidad.

Conectado con todo esto se halla un tácito principio o exigencia de la razón, en cuanto facultad que, para llegar a la clarifi-

cación plena de lo real, pretende aislar sus últimas porciones, las "naturalezas simples", en la terminología cartesiana. El principio podría formularse así: No se conoce sino lo que se analiza, lo que se descompone hasta lo último. Desde el otro extremo del horizonte, la voz en su tiempo solitaria de Vico proclama un principio polarmente opuesto: No se sabe sino lo que se hace.[1] Los elementos últimos de la reducción analítica, según este nuevo parecer, siguen siendo algo desconocido, y es pretensión vana querer fundar sobre ellos cualquier conocimiento; no porque hayan sido aislados en su ultimidad se los conoce, sino que quedan como algo ignoto y extraño. Conocemos solamente aquello en cuyo arcano interior penetramos, por la acción propia adherida a cada elemento, por la creación. El problema posterior de la "comprensión", con su alianza o compenetración de los momentos de ser y de conocer, queda así planteado. No es ésta la ocasión de examinar, en todos sus aspectos y resonancias, la grave contraposición entre el "no se conoce sino lo que se deshace" y el "no se sabe sino lo que se hace", tesis que son inseparables de ciertas admisiones sobre la índole de lo real, incluso en sus profundidades metafísicas. Para nuestros fines, es suficiente destacar en ambos términos del dilema, aceptados ambos provisionalmente como válidos y justificados, que lo capital no es sino el conocimiento mismo, que no proviene, respectivamente, del analizar el objeto o del vivirlo interiormente y crearlo, sino de reparar en su objetividad, venga de donde viniere. En lo gnoseológico, tanto el analitismo racional como el sintetismo creacionista suponen ya el sujeto, el cual en su origen es inseparable de su poder de percepción objetiva, de su intencionalidad, pues no es sino el foco de efectivos y posibles movimientos intencionales; este sujeto, por lo tanto, lo es en cuanto se le ofrecen presencias objetivas, en cuanto realiza

[1] Véase el trabajo "Reflexiones sobre la gnoseología de Vico", en nuestro libro *Filosofía de ayer y de hoy*, 1947.

aprehensiones en términos de conocimiento, y su existencia es la primera condición para cualquier comportamiento que sea digno de llamarse humano. Cualquier instancia de manualidad y aun de creatividad en el plano cognoscitivo, queda subordinada a la estructura intencional, como vimos que quedaban las de manualidad espontánea o práctica.

Insistimos en que el hecho de la objetivación, al que asignamos el papel primero y decisivo en la edificación de lo humano, pertenece al orden de lo cognoscitivo; los momentos cognoscitivos primarios, los perceptivos, son ya para nosotros de tipo intelectual y comportan, como se verá después, un juicio implícito. En la psicología reciente ha sido habitual atribuir a los fenómenos afectivos y volitivos una significación mayor que a los de la actividad inteligente, de donde vendría a extraerse su prioridad y mayor peso en la constitución de la realidad humana. La observación vulgar, por su cuenta, cree comprobar de continuo que el hombre, más que por la inteligencia, se gobierna por motivos residentes en el plano emocional: anhelos, temores, amores, odios, etc. Examinemos estas aseveraciones.

En la masa de los estados, en el oscuro desfile del psiquismo preintencional, es probable que se hallen mezclados en confusión elementos vagamente cognoscitivos, emocionales y volitivos o, mejor dicho, impulsivos; es también muy probable que, por su intensidad y abundancia, los de los dos últimos géneros preponderen sobre los del primero y les impongan su sello. Pero ha de concedérsenos que esos movimientos afectivos e impulsivos, por mucho que se eleven y transformen, son insuficientes para explicar la aparición de la conciencia humana, para dar cuenta del tránsito del nebuloso psiquismo animal al humano. No negamos por entero la intervención de afectos e impulsos en la constitución de la conciencia intencional; la psique es siempre solidaria, y nunca una sección suya funciona sin acompañamiento o resonancias de las demás. El sujeto es actividad, y su surgir denuncia

por lo tanto, como se indicó antes, un impulso que lo levanta y sostiene sobre el nivel de los estados, un ímpetu que se renueva con cada acto suyo. La actividad subjetiva debe de producir cierto tono afectivo, un especial subrayado emocional que destaque cada movimiento objetivante, cada apropiación cognoscitiva: ya Aristóteles advirtió el goce que causa todo conocimiento. Pero aunque se pretendiera asignar a estos u otros modos de contribución afectivo-impulsiva un papel destacado y un influjo poderoso, la situación permanecería tal como la hemos dibujado: lo capital en ella es la aparición de la estructura intencional, el nacimiento de un sujeto para el cual hay objetividades o, contemplando el caso desde su otro polo, el destaque de esas objetividades para un sujeto que las percibe y les atribuye ser o existencia. Una vez que tal estructura ha aparecido, tiende a consolidarse y a crecer por una necesidad que le es inherente (en eso consiste su consustancial historicidad), y define acabadamente al hombre, tanto en su ser como en su devenir.

Los elementos de la psique preintencional son sin duda la materia confusa con que se construye la conciencia objetivante. Los elementos emotivo-impulsivos tendrán mayor o menor papel en la constitución de esa conciencia, pero no la configuran. El hecho capital, nuevo e incomparable, es la aparición misma de ese tipo de conciencia, por la cual se inaugura en el cosmos un tipo de realidad desconocido hasta entonces. Y si lo afectivo-impulsivo no es claramente determinante para lo intencional cognoscitivo, *esto en cambio es determinante en lo sucesivo para aquello.* Aunque una porción de la esfera afectivoimpulsiva permanezca en el hombre en su originaria condición de estados, de masa preintencional, otra gran parte pasa a implantarse en la estructura intencional, esto es, pasa a ser atribución o actividad de un sujeto y a encaminarse objetivamente. Y esto es lo propio y exclusivo del hombre, lo que en él define humanamente la zona de los afectos y de los impulsos, con la indicación además para estos últimos de que sólo en

cuanto actos de un sujeto circundado de objetos son actos de voluntad. En cuanto a aquella región de lo emotivo-impulsivo no intencionalizada, queda fuera del cerco de lo peculiar del hombre, como, a mayor distancia, todo lo que en él es rigurosamente orgánico y, más lejos todavía, lo que es mera condición física, como el ocupar lugar en el espacio, alargar su existencia en cierto lapso del común tiempo cósmico, encontrarse sometido a la gravedad, etc. Así como el ente físico se caracteriza por sus atributos y condicionamientos físicos, y el ente orgánico por el complejo de fenómenos que denominamos vida, sin que le neguemos los elementos físicos que entran en él, así el ente humano se peculiariza por la intencionalidad, sin que ello de ninguna manera importe desconocer u olvidar en él lo no intencional. Anotemos de paso que la intencionalidad es lo decisivo para comprender en general al hombre, pero que para ciertos respectos es indispensable acudir a otros respectos, y no sólo a los orgánicos; por ejemplo, en el asunto de la individuación humana, son importantes las referencias de ubicación temporal y espacial de cada unidad humana, aun en cuanto meros datos físicos.

La emotividad y la voluntad humanas son, pues, intencionales. Nótese que se incurre en pleonasmo al decir "voluntad humana", pues no hay voluntad sin intencionalidad, esto es, sin humanidad, y que por lo tanto hay igualmente redundancia al decir que "la voluntad humana es intencional"; pero la exposición exige, en bien de la claridad, estas y otras semejantes inconsecuencias terminológicas, que se salvan sin dificultad. Es la intencionalidad lo que levanta lo emotivo y volitivo humano sobre el nivel infrahumano del psiquismo de estados. Con la mera recurrencia a esta intencionalidad no está dicho todo, porque podría pensarse en una especial intencionalidad emotivo-volitiva autónoma y subsistente por sí, independiente y separada de la intencionalidad perceptiva. Y nuestra tesis comporta, juntamente con la aseveración de la esencial intencionalidad del hombre, la afirmación de

que la estructura intencional básica es la objetivante, y de que, por lo tanto, los actos intencionales afectivos y volitivos suponen como previa dicha intencionalidad cognoscitiva. Lo propio de todo acto intencional es partir de un sujeto y dirigirse a un objeto. No puede haber intencionalidad emocional ni volitiva sin un sujeto del que parta y sin un objeto que la reciba, y ni lo emocional ni lo volitivo poseen la prerrogativa de crear un sujeto y de presentarle objetividades, por el propio carácter de esas funciones. A la anterioridad de la intencionalidad objetiva se refiere expresamente Brentano, como es bien sabido, cuando dice que "podemos considerar como una definición indudablemente justa de los fenómenos psíquicos, la de que, o son representaciones, o se basan en representaciones que les sirvan de fundamento". La totalidad de la estructura intencional cognoscitiva –sujeto, objeto y distancia o heterogeneidad funcional entre ambos– es indispensable y previa para la intencionalidad afectiva y volitiva. Estas intencionalidades, si no partieran de un sujeto y se proyectaran sobre un objeto, no serían tales, sino estados; y como ellas, por su índole, son incapaces de crear y distinguir el sujeto y el objeto, el sujeto debe existir de antemano y el objeto ha de ser dado previamente, manteniéndose la distancia o intervalo entre ambos, sin lo cual el acto no puede ir del uno al otro. El funcionamiento de la previa intencionalidad cognoscitiva es sobre todo visible en la voluntad, energía a menudo creadora, que suele infundir poderosa vida a expresiones del anhelo humano, pero nunca obrando por sí sola, sino trabajando sobre planes o diseños de tipo intelectual, sobre anticipaciones o proyectos figurativos, sin los cuales su impulso sería ciego y sin objetivo, y fatalmente se frustraría, aparte de que no puede prescindir del conocimiento de la situación dada que su proyecto debe modificar o sobre la cual debe instalarse. No es difícil comprender, por otro lado, que los movimientos afectivos, cuando se levantan sobre el nivel de lo puramente vivido, no sólo requieren en general presencias

objetivas sobre las que proyectarse, sino que necesitan ser instruidos o iluminados sobre la particular índole de los objetos, en términos estrictamente perceptivos o mediante cualquier especie de presentación singularizadora o especificante, y esa intrínseca índole de los objetos, en cuanto dada o representada, es uno de los ingredientes determinantes de cada fenómeno de emoción o de sentimiento; un ente matemático, un suceso o complejo físico, una planta, un animal, un hombre, son objetos muy diferentes en cuanto efectivos o posibles receptores, ocasiones o terminales del acto emotivo, y tal diferencia, así como las individuales que son especificadas para cada uno de ellos, no es por cierto la misma emotividad la que las estatuye, aunque se admita que a ella sola corresponde la captación de los valores residentes en las objetividades aprehendidas. El establecimiento cognoscitivo de cada situación parece, en general, obligatorio para cualquier admisión valorativa de índole intencional. El valor teórico recae sobre la situación de correspondencia entre un conocimiento y su objeto: la belleza de un paisaje se capta cuando se ha percibido el conjunto de cosas que componen el paisaje; la reacción emocional valoradora de lo justo o lo injusto de ciertas actitudes o comportamientos presupone el conocimiento de estos hechos o situaciones. Y el error en cualquiera de esas percepciones, una vez reconocido, trae consigo que inmediatamente consideremos equivocados y sin validez los movimientos emocionales correspondientes. Todo esto vale tanto para la mera intencionalidad, de fundamento "subjetivo" o concretamente individual, como para la intencionalidad espiritual o universalista, según la distinción que trazaremos con rigor más adelante. Desde luego, estos análisis son muy incompletos, pero exponen suficientemente lo único que ahora nos interesa, la anterioridad de la estructura intencional cognoscitiva en todo lo específicamente humano, y su oficio de base común sobre la que todo lo demás se implanta.

Con la atribución de la precedencia y la primacía a lo inten-

cional cognoscitivo sólo se sostiene que la estructura básica es ésa y que sobre ella se constituye lo demás. Sería abusivo y hasta absurdo interpretar lo dicho en el sentido de que el hombre rija su conducta constante y únicamente en vista de sus aprehensiones objetivas, o que éstas no resulten nunca deformadas por la presión de lo emotivo y lo volitivo. Es asunto bien conocido que los afectos y los deseos provocan imaginaciones que se toman por percepciones verídicas; que falsean las situaciones reales mediante el colorido y realce que otorgan a cada uno de sus elementos, y que tuercen con frecuencia los desarrollos de pensamiento en la dirección de lo que agrada o de lo que se desea. Pero todo esto ocurre cuando la objetividad en cierto modo lo autoriza o permite, por defecto en la evidencia o por presentar grietas o rupturas por las que se puede introducir la sustancia afectiva o impulsiva. Si la suplantación de lo cognoscitivo por lo emocional y lo volitivo es frecuente, depende de que gran parte del manejo inteligente, sobre todo en el uso común y ajeno a consciente disciplina, se desarrolla en cadenas de imágenes o pensamientos cuyos nexos no se controlan críticamente, lo que permite la injerencia afectiva, de manera que las conclusiones, apenas presuntivas en la mayor parte de los casos, o se logran sin secuencia lógica o se desvirtúan en su significación. Pese a todo, el número de los casos en que nos regimos por las constancias comprobadas es superior al de aquellos en que lo emocional prepondera; pero éstos, muchas veces por su alcance y consecuencias, y en general porque tarde o temprano nos revelan su falla, nos parecen de más bulto. El enamorado puede fingirse los rasgos de su amada en la mujer que pasa a lo lejos; el temeroso suele imaginar peligros en una noche oscura; el avariento se figura acaso tener ya en la mano una ganancia que es más bien problemática. Pero a nadie se le ocurre sostener que, bajo el influjo de su pasión, el amante en espera confunda, a cuatro pasos de distancia y en día claro, al vigilante de la esquina con su amada; ni el más consumado

cobarde pueda tomar al chico que juega en el patio de su casa con un revólver de lata, por un formidable asaltante armado de una pistola calibre 45; ni que el tendero más ávido, al sumar las ventas del día, agregue inconscientemente cinco ceros a la suma, movido por su afán de ganancia. Nada de eso. Ante la percibida evidencia, anhelos e impulsos retroceden; quedan contenidos, aunque quizás agazapados para dar el salto cuando las circunstancias lo permitan, y estas circunstancias favorables para ellos son siempre debilitaciones o fisuras de la trama intelectual. Las percepciones claras y terminantes, las conclusiones inmediatas y nítidas, las previsiones sobre datos intergiversables, se imponen por ellas mismas pese a cualquier conato deformador, salvo notorio vicio mental. En las percepciones indecisas, en aquellas respecto a las cuales una mente crítica y serena se abstendría de resolver a qué objeto corresponden, en espera de mayores claridades, ahí sí el amor, el odio, la esperanza o el temor pueden hallar margen para tejer figuraciones a su talante. Un sector abundante en deformaciones es el de las conclusiones, el de las previsiones, el de todas las operaciones intelectuales con desarrollo más o menos largo y en las cuales intervienen numerosos elementos, pocos de ellos de certeza evidente y la mayor parte de carácter dudoso y problemático y cuya apreciación justa resulta ardua. Aquí se junta a la injerencia de lo emocional otro factor interesante, la necesidad de afirmar, la urgencia en salir de la molesta situación de inseguridad, dubitación y espera. Los requerimientos de nuestra existencia nos exigen de continuo resolvernos, aunque no contemos con los informes suficientes para saber cuál será la resolución más acertada; la vida no espera, la ocasión nos presiona y, como decía a otro respecto Pascal, "il faut parier". Si agregamos este motivo práctico y el hábito mental que de él deriva a la incomodidad y aun al tormento que significa para la inteligencia mantenerse en situaciones oscilantes, inconclusas, sin el redondeo que les proporciona la terminación resuelta e inequívoca, nos explicaremos

cuán poderosamente influye en el manejo intelectual la voluntad de afirmar –semejante a la de creer y cuantas desviaciones es capaz de imponerle. Este es sin duda uno de los principales aspectos de la intervención de la voluntad en el uso de la inteligencia; pero no ha de olvidarse el efecto contrario, la indecisión y pereza en sacar conclusiones, aun disponiendo de elementos suficientes para una conclusión justificada, por una deficiencia de la energía volitiva. Queda firme tras todo esto que la máquina intelectual es la fundamental y la de más corriente empleo, a pesar de los múltiples influjos parásitos, a pesar de las muchas perturbaciones que padezca en su funcionamiento.

Sólo pocas palabras ahora para fijar sumariamente nuestra posición frente a dos puntos de vista que han disfrutado de amplia resonancia y acogida en los últimos tiempos. El pansexualismo no da cuenta de lo peculiar humano, que es la cuestión céntrica en cualquier teorización sobre el hombre. Si se considera el sexo como el gran hecho vital, como universal motor de la vida, habrá que especificar cómo origina el ente que denominamos hombre, no calificado indudablemente por el solo hecho de ser uno de los tantos vivientes en que opera ese impulso, sino por ciertos rasgos que lo distinguen y separan de los demás, entre ellos el muy importante, para esa posición, de imponer especiales maneras, retenciones, sublimaciones e interpretaciones al ímpetu sexual. Lo capital, pues, no sería la universal sexualidad, sino la aparición de la estructura que la conforma en modos típicos y diferenciales.

Por lo tocante a la voluntad de poderío, se advierte en muchos animales, y no es en sí una peculiaridad humana. Aprovechemos de nuevo, por comodidad, las recapitulaciones de Katz, que compendian muchos resultados interesantes. Baste con la siguiente indicación: "Las investigaciones sobre el rango social y el despotismo en los pájaros y mamíferos hechas por Schjelderup-Ebbe son entre los estudios de psicología animal, los que mayor

influencia han ejercido en el campo de la sociología humana. Las observaciones se refieren principalmente a las sociedades de *Gallus domesticus*; no obstante, sus resultados han sido comprobados en un número de pájaros tan grande que podemos presumir son aplicables a todas las especies que viven socialmente... Dos gallinas nunca viven juntas en un gallinero sin decidir cuál de ellas ha de ser la dominante".[1] Los partidarios de una sociedad humana rígidamente jerarquizada según relaciones de poder, acaso se sorprendan de que su ideal se realiza ya cumplidamente en cualquier corral de gallinas. El ejercicio ciego del poder no es sino una forma primaria de la afirmación individual. Lo importante para el hombre, por tanto, no sería el hecho, común en sí, sino las formas que en él reviste, indisolublemente ligadas a su condición de ser un sujeto consciente y de tener ante sí, como campo para la dominación, un mundo de objetivaciones extendido en el espacio y en el tiempo. Pero si el hecho de la dominación, a partir de la forma extrema y elemental del despotismo absoluto, es innegable en la humanidad, ha de admitirse que es también consustancial con el hombre algo ajeno por completo a las sociedades animales, la lucha inmemorial e ininterrumpida contra la dominación, que se inicia con los primeros postulados éticos y va acumulando sus resultados en la legislación, en las costumbres, en la creciente conciencia del derecho igual de todos. En cuanto afirmación natural de la individualidad, el instinto de poderío halla su más contundente réplica en la actitud espiritual, ella sí peculiar y exlusiva del hombre, por la cual se va reemplazando el particularismo primordial en que la dominación se funda, por un régimen universalista que excluye todo efectivo dominio del hombre sobre sus semejantes, poniendo en su sitio una dominación del espíritu sobre la realidad que es todo lo contrario de aquel impulso primitivo. La atribución del instinto de poderío

[1] Katz, obra cit., pág. 216.

al hombre, como su nota dominante, es una de las formas más crudas y aun burdas de un naturalismo ya mandado recoger, y no sólo por imperio de las demandas ideales, sino por lo que enseña la más desapasionada interpretación de la experiencia histórica. Que la historia –explicitación de la índole humana a lo largo de los siglos– es historia de la libertad, empieza a ser ya –por fortuna– una verdad trivial, casi un lugar común.

§ 3. *La intencionalidad y el juicio*

En las páginas iniciales hemos sentado que la objetivación es el fundamento de lo humano, esto es, que el hombre es el ser para el cual existen realidades objetivadas; se ha indicado también que la objetivación y la constitución del sujeto como tal son hechos simultáneos y que mutuamente se suponen. Por lo tanto, decir que el hombre es el ser para el cual hay objetos o que capta una realidad compuesta de objetos viene a ser lo mismo que decir que es el ser que es fundamentalmente un sujeto. Tanto el percibir objetos como el ser un sujeto son atributos exclusivos del hombre y lo definen, aunque no en su plenitud y perfección; definen, podríamos decir, un mínimum de humanidad en el hombre.

La objetivación, vista desde fuera, es la percepción de algo como objeto o, en rigor, meramente "la percepción", pues no hay verdadera percepción sin reconocimiento de la objetividad de lo percibido. Recordemos la acepción amplia de objeto que hemos adoptado: es objeto todo aquello a que asignamos presencia ante el sujeto, todo aquello que se le pone delante, sea el que fuere el plano donde se halle situado. Objetos son, pues, las cosas y los seres del mundo externo, los entes ideales de la matemática, las relaciones, los conceptos, las conclusiones de los razonamientos, las figuraciones del mito y toda clase de objeto de cultura, las imágenes de la propia fantasía, etc., etc. Igualmente son objetos

para el sujeto sus propios estados cuando repara en ellos cognoscitivamente, y por cierto que es éste uno de los casos más curiosos de la objetivación, porque en los demás, el estado vivido se anula al ceder su materia para la objetivación, mientras que aquí persiste la condición originaria de estado a pesar de la objetivación: el sujeto hace suyo como objeto su propio estado (una situación cenestésica, por ejemplo), reconociendo y dejando intacta en él su condición de estado. Por último, el sujeto se objetiva también a sí mismo, y esta objetivación es el motivo o la ocasión de muchos comportamientos cuyo cuidadoso examen resulta indispensable para la comprensión del hombre.

Indagada por dentro, en su proceso de constitución, la objetivación consiste en la actividad que transforma un complejo de estados, vivido en una situación en la que no hay percepción propiamente dicha ni una especial instancia que pueda ser llamada sujeto, en un objeto. En el campo psíquico, indiviso hasta entonces, se destacan, por un lado, el objeto; por el otro, el sujeto. Ha ocurrido, pues, una polarización en lo que era masa relativamente uniforme, que la diferencia, recortando en ella ciertos elementos a los que confiere objetividad, y un centro o foco; de este centro parten las miradas objetivantes o intencionales: podríamos asemejar lo ocurrido a lo que pasa cuando abrimos los ojos y vamos reconociendo los objetos que nos circundan.

La propiedad más general del ser objeto es la de presencia; presencia actual, por lo pronto, y también presencia posible cuando el sujeto posee experiencia de objetivaciones anteriores. Nótese que no hablamos del objeto en sí sino del objeto en cuanto dado a un sujeto u objetivado por él. Toda objetividad, desde este punto de vista, es presencialidad; para un sujeto, sus objetos están presentes o no son objetos. La presencialidad puede ser cabal o disminuida y aun potencial en cierto modo, pero es inevitable que ocurra de alguna manera, para que el objeto exista para el sujeto. El sujeto puede no percibir propiamente un objeto (co-

sa, ser, idealidad, estado suyo, su propia realidad) y sin embargo contar en algún modo con él, referirse a él vagamente: así, por ejemplo, cuando confusamente sabemos que debemos hacer algo, cuando procuramos revivir un recuerdo esfumado, etc. En estos casos funciona la objetivación de un algo que es apenas un contorno casi vacío, pero dotado de cierta dirección que suele permitir, si nos empeñamos en ello, la presentación del objeto pleno. Entre la situación de estados y la percepción creemos que no hay momentos intermedios; los supuestos intermediarios serían objetivaciones de cierta índole especial, el acuse indistinto de las presencias.

Entre el psiquismo preintencional y el intencional hemos hallado, en primer lugar, una diferencia de contextura: en el uno, el flujo continuo de estados, y en el otro, una estructura definida por un centro subjetivo que apunta o se dirige a objetos. Son dos realidades psíquicas muy diversas en naturaleza y funcionamiento. A esta diferencia básica acompaña otra en la intensidad, en la actividad. No sería lícito decir que el psiquismo de estados carezca de actividad, pues entonces lo describiríamos erróneamente como un reposo absoluto, cuando lo cierto es que, en su esfera, es activísimo, en cuanto regula el trabajo vital, contiene en sí y gobierna la complicada maquinaria de los instintos, recibe impresiones y dispara impulsos, cumple todos los procedimientos de la memoria asociativa y realiza a veces movimientos pasionales que pueden llegar a la mayor violencia. Destaquemos de paso, en este punto, una cuestión sobre la cual no podemos extendernos y que probablemente reviste una gran importancia metafísica: la de la emoción animal, fuente de la que sin duda proviene toda la actividad emocional humana; en la forma oscura en que se da en el animal parecería equivaler, en el orden vital, a las grandes fuerzas o tendencias unitivas que nos muestra la naturaleza física, por las cuales ese sector de la realidad es una unidad estructural y funcional, y no una pluralidad dispersa, y remitiría por lo tanto a

los más remotos fundamentos cósmicos. Por muy intensa que sea la vida psíquica preintencional, se desenvuelve en una especie de marasmo o sueño, en un conjunto de operaciones relativamente pasivas para el individuo; cotejada con ella, la intencionalidad es un funcionamiento notablemente activo, tanto en cada uno de sus momentos, en su actualidad, como en las vastas acumulaciones que origina, incomparables en calidad y masa a los registros elementales y limitados que al animal le son permitidos. El psiquismo de estados, podría decirse, se desarrolla en un plano; con la intencionalidad, en ese plano se yergue algo que es el sujeto, y con eso la planicie deshabitada se muda en un panorama contemplado por un espectador. El tránsito del animal al hombre nos lo representamos muchas veces pensando en la horizontalidad corporal de los animales, que trabajosa y muy discontinuamente pugna por levantarse en los antropoides, y que en el hombre se convierte en resuelta verticalidad. Podemos trasladar esta situación al terreno de lo psíquico, y concebir la vida anímica de las bestias como una pura horizontalidad; en los antropoides ensaya torpemente esa psique la postura erecta, sin estabilizarse en ella, y en el hombre hay una instancia psíquica –el sujeto– que se pone en pie con resolución y definitivamente. Por donde se lo mire, la verticalidad es prerrogativa capital del hombre, a la que no renuncia sino cuando transitoriamente disminuye su humanidad y descansa de ella –en el sueño– y cuando –en la muerte– la humanidad se le acaba.

Antes del nacimiento del sujeto no había sino estados; la unidad psíquica individual no era sino la resultante de la natural continuidad y del entrelazamiento de los estados. En la intencionalidad, el sujeto es pieza esencial de la estructura psíquica. Más de una vez, sin embargo, se lo ha negado, imaginando que la subjetividad podía ser explicada por la mera complicación de los fenómenos psíquicos, en un prurito de rigor científico y también para escapar a la sustancialización del alma de las metafísi-

cas espiritualistas. Motivos semejantes –el propósito de atenerse a una descripción rigurosa y el afán de eludir los peligros de una trasposición metafísica del sujeto como la que había practicado el idealismo alemán– movieron a Husserl en un primer momento a prescindir del sujeto en cuanto instancia especial y separada. En las *Investigaciones lógicas*,[1] al estudiar la conciencia, niega la existencia de un yo puro, diferente del complejo total de las vivencias. Las vivencias, como es sabido, son los sucesos reales en la conciencia en cuanto fenómenos de conciencia, no en cuanto objetos ajenos a ésta, y transcurren en el tiempo inmanente, vivido. En esta primera interpretación, la conciencia consta únicamente del flujo de las vivencias en el tiempo íntimo. "Si distinguimos el cuerpo del yo y el yo empírico, y restringimos el yo psíquico a su contenido fenomenológico, el yo puro queda reducido a la unidad de la conciencia, o sea, a la complexión real de las vivencias, complexión que nosotros (esto es, cada uno para su yo) encontramos, por una parte, como existente con evidencia en nosotros mismos, y admitimos fundadamente, por la otra parte complementaria." La reducción fenomenológica poda todos los momentos de trascendencia, siempre problemáticos, para dejar limpia la pura inmanencia, campo de la evidencia absoluta, de la indubitabilidad. Realizada esta operación, creía entonces Husserl que el yo no la resistía, que se desvanecía sin dejar residuo: "el yo, fenomenológicamente reducido, no es, por lo tanto, algo peculiar que flote sobre las múltiples vivencias; es simplemente idéntico a la unidad sintética propia de éstas". En la índole de las vivencias, de los diversos sucesos reales que componen la conciencia como tal, está el enlazarse de cierta manera el fundirse y entretejerse, y la unidad resultante constituye el yo fenomenológico –la última rea-

[1] *Logische Untersuchungen*, 3. Auf., 1922. Zweiter Band, I. Teil, págs. 353-363. En la trad. esp., tomo III, págs. 136-146. Utilizo aquí extractos de mi trabajo "Pérdida y recuperación del sujeto en Husserl" (*Filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Losada, 2ª edic., 1944).

lidad del yo–, sin que haya necesidad de recurrir para concebirlo a ninguna instancia ajena a la conexión vivencial. Esta interpretación es corregida en la obra en que Husserl emprendió, sin terminarla, la tarea de exponer el cuerpo central de su filosofía. El cambio en la concepción del yo es fundamental. Antes no era nada peculiar, era la mera unidad de los fenómenos en la conciencia; ahora es ya algo, y algo sumamente importante, aunque resulte difícil imaginar el cómo de ese algo. Efectuada la reducción fenomenológica, llevado todo al terreno de la pura inmanencia, se descubre que se mantiene incólume la forma explícita "pienso en", con su estructura bipolar que por uno de sus extremos apunta al sujeto. Tal sujeto puro no es una vivencia más entre las otras, ni tampoco un fragmento o parte real de las vivencias, que aparezca y desaparezca con ellas, sino algo rigurosamente *sui géneris*. Se nos aparece como idéntico, como constante y hasta como necesariamente constante; su "mirada" se proyecta hacia las objetividades a través de cada acto intencional.[1] Esta segunda interpretación, que supone al yo como un algo indescriptible y sin cuerpo, como un mero centro puntual, es a su vez corregida más adelante. Ahora no se lo concibe como un polo de identidad activo, pero vacío, sino como algo que vive y se modifica viviendo, como un ente esencialmente histórico. "Con todo acto que efectúa y que tiene un sentido objetivo *nuevo*, el yo... adquiere una *propiedad permanente nueva*. Si me decido, por ejemplo, *por la primera vez*, en un acto de juicio, por la existencia de un ser y por tal o cual determinación de este ser, este acto pasa, pero yo *soy* y *permanezco* en adelante un *yo que se ha decidido de tal o de cual manera*". El yo, pues, es una realidad concreta, vive, deviene históricamente.[2]

Creemos que la tercera interpretación de Husserl es la verdadera, y a ella nos atenemos. Pasemos a precisar en qué consisten

[1] *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913, § 57 y 80.

[2] *Méditations cartésiennes*. París, Colin, 1931. págs. 56-57.

aquellos actos de ese sujeto mediante los cuales transforma sus estados en objetos. El estado como tal es vivido, pero no percibido. Pasa a ser percibido, y por lo tanto objetivado, cuando se cae en la cuenta de que existe, de que está ahí. Objetivar es reparar en una presencia, aceptarla, reconocerla; con la salvedad de que reparar en una presencia y crearla en cuanto tal son una cosa sola. No sería ello posible si no hubiera algo capaz de tal aceptación o reconocimiento. La función primaria del yo puro, del sujeto, es dirigir su mirada hacia los estados y sacarlos, por el mero hecho de reparar en ellos, de su condición de estados, para elevarlos a la dignidad objetiva. Llamamos primaria a esta función porque cuando el sujeto opera como agente de actos intencionales de la zona emocional o de la volitiva, necesita haber realizado previamente la objetivación cognoscitiva, ya que los actos intencionales –o específicamente humanos– de emoción y voluntad sólo lo son en cuanto se proyectan sobre objetivaciones. En su raíz, pues, el sujeto es un principio objetivante. Después, se hace cargo de la emocionalidad difusa preintencional, de los impulsos y tendencias, y con esa sustancia, moldeada por él, reelaborada de acuerdo con su índole y en vista del horizonte objetivo que ante él se abre, produce los actos intencionales no cognoscitivos.

No podemos concebir la atribución de objetividad sino como un acto semejante al juicio. El estado es meramente vivido, padecido; no es aceptado ni negado, no es aprehendido, no se tiene propiamente conciencia de él. Cuando se repara en el estado, pasa automáticamente a ser objeto; este reparar es caer en la cuenta de que el estado está ahí, de que es y, posteriormente, de que es de este modo o del otro. Percibir, aprehender algo es atribuir ser y consistencia a lo aprehendido. El sujeto, pues, nace como la facultad de asignar presencia a los estados, de juzgar que son. El juicio objetivante no es, sin duda, un juicio consciente, formulado, explícito; somos inconscientes de ese juicio, pero es ese juicio el

que nos proporciona la conciencia de los objetos; la inconsciencia de ese acto judicativo no podría además argüir contra él, porque hasta en el manejo ordinario de la inteligencia son inconscientes la mayor parte de nuestros juicios.

El juicio objetivante guarda semejanza con el juicio existencial que estudia la lógica, y más de una vez se ha reparado en ello, pero hay entre los dos una diferencia notable. Para ambos ha de tenerse en cuenta que lo característico del juicio es la aseveración, y no la atribución predicativa. Pero tampoco se siguen inconvenientes insalvables si nos empeñamos –contra el parecer de Meinong y otros– en mantener la predicación como requisito sine qua non del juicio, ya que lo que constituye el objeto puede pensarse como una atribución de existencia o, como preferimos decir, de presencia. El acto objetivante se puede imaginar según la fórmula: eso es un existente, o eso está presente, con lo cual viene a expresarse que "eso" (lo que era estado hasta que sobre ello recae la mirada intencional) es un existente o un algo de la clase de lo que se pone ante el sujeto. Tomemos en consideración una dificultad, que no invalida la tesis, porque se deshace mediante una aclaración sucinta. Si la objetivación es atribución de existencia o de presencia, parecería presuponer ya un momento objetivo, un objeto definido sobre el que recae la atribución. La dificultad es aparente y depende de que se piensa en los juicios de la zona lógica, caracterizados por ser juicios que suponen y manejan instancias ya objetivadas. El juicio objetivante es idéntico a los juicios de la esfera lógica en lo capital –la aseveración– pero diferente por transcurrir en la capa trascendental, en la fragua donde los objetos se forjan; si el mecanismo es igual, la materia con que trabajan una y otra clase de juicios es muy diversa. El juicio que llamamos lógico tiene un sujeto que es ya un objeto; el juicio objetivador tiene un sujeto de muy singular carácter, porque es un estado pero en el instante mismo en que deja de serlo, ya que precisamente pasa de estado a objeto al ser sujeto del juicio objetivante, al ser

visto, en el punto en que la calidad de existente o de presente le es reconocida. Esta condición de existencia o de presencia es una con la situación de ser objetivado el estado, porque consiste en lo mismo que plasma el objeto: en reparar en que la mirada intencional ha dado en un blanco. El "es" o "está presente" del juicio objetivante es la misma cosa que el acto intencional; hallamos, pues, el juicio en el cimiento más profundo de lo humano o, mejor dicho, es ese cimiento mismo, así como luego lo volveremos a hallar en todo lo que es específicamente humano en la vida del hombre, de modo que cada vez que el hombre renuncia a juzgar, renuncia un poco a su condición de hombre. Se dijo antes que el hombre es el ser que tiene (o percibe) objetos, y que es el ser que es sujeto. Ahora agregamos con la misma decisión: el hombre es el ser que juzga. Porque, como hemos visto, el sujeto brota como el ente capaz de juzgar, de atribuir objetividad a los estados; es, podríamos decir, la capacidad de juzgar que se sustantiviza, que se erige en ente. El sujeto es el ente juzgante, pero él mismo parecería nacer para encarnar la actitud judicativa, como suscitado o evocado por un oscuro poder que en la psique preintencional quiere afirmar y elevarse con ello a la conciencia, y que lo logra apenas llega a forjarse el adecuado instrumento.

La insistencia en los problemas concernientes al orden especial del conocimiento nos apartaría de nuestro fin principal, la dilucidación de la idea del hombre. Agregaremos únicamente las observaciones que nos parezcan indispensables para nuestro propósito. Para nosotros, como ha quedado dicho, la actividad esencial del sujeto es el juicio; no es ésa sólo la función que realiza, sino también la que le otorga ser en cuanto sujeto, y la que, por la reiteración, lo corrobora en su entidad subjetiva y se la aumenta. Las operaciones teóricas del sujeto ocurren en dos planos: el trascendental, donde el objeto se constituye, y el lógico, en el cual el objeto, ya constituido, es manejado de acuerdo con los procedimientos y las regulaciones que estudia la lógica; el

sujeto es necesariamente inconsciente de sus operaciones en el plano trascendental, y consciente (o posiblemente consciente) en el lógico; no podría ser de otro modo, porque la faena trascendental es constituir el objeto y, por lo tanto, la conciencia, que es conciencia de un objeto o el darse mismo del objeto, y que es simultánea, por lo tanto, con la presentación del objeto –en tanto que el manejo que hemos llamado lógico presupone el objeto y por lo mismo la conciencia.

Los dos planos, esencialmente diferentes desde un punto de vista, se unifican y se muestran continuos desde otro. La diferencia ha quedado anotada. La unidad y continuidad radican en la identidad del principio que gobierna a ambos, el juicio. Con esta unidad tiene que ver la tan censurada derivación hecha por Kant de las categorías a partir de las formas del juicio, implícito reconocimiento de tal unidad, aunque hubiera sido oportuno distinguir entre la marcha de la indagación, que tenía que ser como él la planteó, de los juicios a las categorías, de lo patente a lo oculto, y la situación real, que es la subordinación de las formas del juicio a las categorías; con esto no entendemos adherir a la solución kantiana del problema trascendental, asunto en el que no podemos internarnos ahora, sino señalar el acierto de presuponer una estrecha correlación entre los dos planos. El principio juzgante asume distintos papeles en una y otra capa, de acuerdo con la índole de cada una, pero con notables correspondencias. El juicio primario, el objetivante, se corresponde con el juicio lógico existencial y aun ha sido denominado así, por ejemplo, por Hans Cornelius; pero debe tenerse muy en cuenta lo aducido antes, esto es, que el juicio existencial lógico asigna explícitamente existencia a un objeto, a un algo que ya disfrutaba implícitamente de ella, en tanto que el objetivante constituye el objeto por el procedimiento de descubrir y atestiguar una existencia o presencia desconocidas hasta entonces; la operación, como se ve, es la misma, pero supeditada a las respectivas condi-

ciones de cada plano. Los actos de objetivación que constituyen los objetos, no ya en su mero ser general objetivo o presente, sino en cuanto pertenecientes a los grandes grupos o clases de objetos (cosa material, hechos psíquicos, idealidades, etc.) se corresponden con los juicios lógicos de determinación; el oficio determinativo que en los primeros cumplen los momentos categoriales, en los segundos se halla confiado a los conceptos utilizados para la predicación. El reconocimiento de que un objeto es, por ejemplo, una cosa material, viene a ser en el fondo una operación semejante a la de reconocer que ese objeto material es, por ejemplo, un pedazo de madera; pero lo primero ocurre en el campo trascendental, y lo segundo en el que hemos denominado lógico. Bajo este respecto, el conocimiento se nos revela como un trabajo continuo, aunque esa continuidad, en cierto instante, deba franquear la frontera que separa los dos planos; como un proceso de especificación y reconocimiento progresivos, que va desde la especificación mínima –el ser objeto– hasta la máxima, la exhaustiva determinación del objeto, que ocurre en los juicios definitorios. Esta permanente injerencia del juicio denuncia lo indebido de la expresión "conocimiento sensible"; el conocimiento, incluyendo en la denominación hasta la mera presentación objetiva, es inevitablemente un acto intelectual, por muchos elementos sensibles que englobe. Taxativamente lo enuncia Husserl, al acusar la presencia de un componente ideal en el nóema y al hablar de la universalidad de lo lógico.

No será inoportuno recordar, en atención al puesto que el juicio ocupa en nuestra interpretación del hombre, que la presencia del momento judicativo en la percepción ha sido sostenida muchas veces. Acaso el reconocimiento más general lo proporciona la palabra que designa la percepción en alemán: "Wahrnehmung". La forma verbal "wahrnehmen", percibir, significa con literalidad, si nos atenemos a sus componentes, tomar algo por

verdadero, y no es concebible tal toma sin un juicio. En muchos filósofos y psicólogos encontramos explícitamente admitido ese papel del juicio, si bien con diferentes alcances. Entre los que lo han advertido con mayor profundidad figura Bolzano. "En mi opinión –expresa– no se puede decir que alguien percibe una cosa o repara en ella, es consciente de ella, la comprende o la conoce, si no hay juicio", y seguidamente establece con precisión la diferencia entre este juzgar sobre lo aún no objetivado que con el juzgar mismo se objetiva, y los juicios corrientes, cuyo sujeto es ya un objeto.[1]

Witasek presenta el asunto en los siguientes términos:

> Acaso muchos se extrañen de que tratemos de la percepción en este lugar;[2] porque la opinión de que lo que llamamos percepción es un complejo psíquico que contiene también, como parte esencial, un acto de juicio, no se halla muy extendida hoy. La regla es que se tenga por dada la percepción con la representación perceptiva, esto es, con la representación de las sensaciones organizadas en un todo. Pero, examinado esto más de cerca, se ve que no puede coincidir con los hechos. Porque la percepción no contiene únicamente cualidades de color, sonido, etc., sino también un momento de creencia, de convicción. Quien percibe algo, experimenta inmediatamente e incluida en ese acto la fe en la existencia de lo percibido, piensa desde luego el objeto de la representación perceptiva como algo existente. Quien ve (percibe) la niebla o la nieve, cree implícitamente que está ahí. Podemos, pues, decir: la percepción consiste en una representación perceptiva y un juicio que la abarca, el juicio de percepción; naturalmente, la representación y el juicio se refieren al mismo objeto.[3]

[1] Bolzano, *Wissenschaftslehre*, § 35, 5 y 6.

[2] En el apartado sobre el pensamiento.

[3] Stephan Witasek, *Grundlinien der Psychologie*, 2ª ed., Meiner, Berlín, 1923; pág. 288.

Antes que Witasek y Bolzano había enunciado Reid una opinión semejante, lo que no quiere decir que fuera el primero que la sustentara:

> Cada operación de los sentidos contiene un juicio o una creencia tanto como una simple aprehensión... Cuando yo percibo un árbol, mi facultad de ver no me da solamente una noción o una simple aprehensión de ese árbol, sino que me hace creer en su existencia, en su forma, en su distancia, en su altura; y este juicio no es el resultado de una comparación de ideas, sino que está implicado en la percepción misma... Estos juicios naturales y primitivos forman parte de los datos primarios de que la naturaleza ha provisto al entendimiento humano, y son un presente de la divinidad al mismo título que las nociones o meras aprehensiones.[1]

A veces se ha ido más allá, se ha extremado la injerencia del momento judicativo en la percepción, sosteniéndose que funciona secretamente en ella una articulación de juicios, un razonamiento. Spencer se decide por esta interpretación; su tesis es que el razonamiento inconsciente o automático constituye un elemento preponderante de la percepción ordinaria. Las cosas circundantes nos son conocidas mediante actos de clasificación y reconocimiento. La percepción de cada objeto exterior envuelve, bien su identificación como una cosa particular, bien su clasificación entre otras cosas de la misma especie. Una percepción especial no es posible sino por la intuición de la semejanza o desemejanza de ciertos atributos y relaciones presentes en esa percepción, respecto a ciertos atributos y relaciones percibidos con anterioridad. Las divisiones establecidas entre los diversos órdenes de procesos psíquicos cognoscitivos son superficiales; debemos admitir que la distinción entre el razonamiento y la percepción es relativa y

[1] Thomas Reid, *Oeuvres complètes*, trad. Jouffroy, París, 1828, II, págs. 385-6.

no absoluta, y que la percepción confina por uno de sus extremos con la sensación y por el otro con el razonamiento.[1]

Menos compartida esta opinión que la que se limita a reconocer la presencia del juicio en la percepción, no ha dejado de encontrar autorizados adherentes. Entre los más resueltos debe ponerse a Binet, que le ha consagrado un estudio especial. Pero tomemos en cuenta antes los pasajes de otro trabajo suyo en que destaca la participación del juicio.

> El recuerdo no es en modo alguno, como generalmente se dice, una sensación reproducida. De una parte es necesario saber que la sensación, entendida como un efecto directo de una excitación exterior sobre nuestros sentidos, es una entidad psicológica sin realidad; la sensación se asocia siempre a otras imágenes que la rodean y que fijan su naturaleza, que esclarecen su significación; para que mejor se entienda y comprenda, hay una reacción del espíritu sobre la sensación, y a ese conjunto de fenómenos es a lo que se da el nombre de percepción. La memoria no es, pues, la reproducción de una sensación, sino la reproducción de un grupo complejo de estados de conciencia enderezados al conocimiento de un objeto exterior. Además, interviene en la memoria el juicio, por el cual nos damos cuenta del proceso de un recuerdo y rectificamos los errores, las lagunas y disminuciones del recuerdo, para hacerlo concordar con la realidad.[2]
>
> Hemos supuesto al sujeto recibiendo pasivamente la sensación y ocupando todo su pensamiento en darse cuenta de lo que ocurre en él. Este estado mental no es constante. De ordinario, una impresión consciente provoca una reacción por parte del sujeto, reacción no sólo motora, sino intelectual; la atención se fija en la sensación, el juicio interviene para clasificarla o definir sus caracteres, y el conjunto va acompañado de un estado emocional. En toda percepción que se estudie al natural y en forma concreta, se encuentran estos diversos elementos. Cuando una persona, colocada en las condiciones

[1] Spencer, *Principles of Psychology*, especialmente § 314, 315 y 316.

[2] Binet, *Introducción a la psicología experimental*, trad. esp., Madrid, Jorro, 2ª ed., 1906; págs. 94-95.

> que hemos descrito antes, tiene que localizar una sensación de contacto, comienza por hacer un esfuerzo de atención, que se manifiesta en los ligerísimos movimientos que tiende a ejecutar con la mano y que detiene voluntariamente a medida que se inician. La operación misma de la localización es, como hemos dicho, un acto de juicio que comprende el recuerdo de un punto de referencia conocido, la estimación de la distancia entre el punto tocado y el de referencia, etc.[1]

Como se ve, Binet reconoce en estos dos pasajes la presencia de juicios en las percepciones o, mejor dicho, que las percepciones se constituyen mediante juicios. En su libro *La psicología del razonamiento* su posición es algo diferente; la tesis sostenida es más radical y supone la similitud entre razonamiento y percepción. En toda percepción hay sensaciones y algo más que el espíritu agrega a las sensaciones. El agregado consiste en representaciones e imágenes, y su papel es sumamente importante; en ciertos casos borra casi por completo la conciencia de las sensaciones, y esto ha permitido a Helmholtz comparar la percepción de los objetos exteriores a la interpretación de signos: los signos serían nuestras sensaciones, a las cuales nuestro espíritu no les concede sino la atención indispensable para extraerles su sentido. La percepción externa es una operación de síntesis, porque los datos suministrados actualmente por los sentidos se unen con los proporcionados por experiencias anteriores; esto es, se produce una combinación del presente con el pasado. Pero, además, la percepción es un razonamiento inconsciente; los caracteres esenciales del razonamiento en forma se encuentran en la percepción externa, de manera que estos dos actos, al parecer tan diferentes, poseen en realidad una estructura interna idéntica. La percepción y el razonamiento tienen en común los tres caracteres siguientes: 1°, son modos de conocimiento mediato o indirecto; 2°, exigen la intervención de adquisiciones anteriores (recuerdos, hechos de experiencia, premi-

[1] Binet, obra cit., pág. 64.

sas) ; 3°, suponen una semejanza entre el hecho que se afirma y la verdad anterior en que se apoya. La conjunción de estos caracteres muestra que la percepción se puede equiparar a la conclusión de un razonamiento lógico. Binet compara la percepción de una naranja con el ejemplo clásico de silogismo: "Todos los hombres son mortales; Sócrates es hombre; Sócrates es mortal". Simplificando su argumentación, tendríamos que el razonamiento implícito en la percepción sería: "Todos los complejos de determinadas sensaciones (aquí las que se nos dan efectiva y normalmente en las naranjas) son naranjas; este objeto nos da esas determinadas sensaciones; luego este objeto es una naranja".[1]

Binet cita ocasionalmente a Helmholtz en apoyo de su tesis; en verdad Helmholtz la había ya formulado con claridad y en términos no muy diferentes de los de Binet: la percepción es un silogismo inconsciente, en el cual la premisa mayor está compuesta por una serie de experiencias anteriores, y la menor por la experiencia actual. Más adelante Helmholtz, sin modificar su posición e insistiendo en que el proceso perceptivo se funda en lo que se denomina pensamiento, esquivó la expresión "silogismo inconsciente" para evitar la confusión de su tesis con la de Schopenhauer y sus seguidores, quienes sostienen también que la percepción es un razonamiento inconsciente, pero de otro tipo, un razonamiento de causalidad, que avanza desde las sensaciones hasta su presunto objeto, como desde el efecto hacia la causa; interpretación que tenía Helmholtz por oscura e injustificada.[2]

Wundt ha reparado también en el papel del juicio en el fenómeno perceptivo. Después de referirse al reconocimiento simple,

[1] Binet, *La psychologie du raisonnement*, París, 1886.

[2] Las ideas de Helmholtz sobre el problema, más de una vez expuestas por él, pueden verse en resumen en su trabajo "Die Thatsachen in der Wahrnehmung", de 1878, recogido en su libro *Vorträge und Reden*, 5ª edic., 1903, tomo II. pág. 233. La doctrina de Schopenhauer se encuentra ampliamente desarrollada en el cap. IV de *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente.*

que ocurre cuando nos encontramos con un objeto percibido ya otras veces, dice:

> El proceso del conocer sensible, en general, sólo escasamente se distingue de estos reconocimientos de objetos particulares familiares. La diferencia lógica entre los dos conceptos reside en que el reconocimiento designa una afirmación de la identidad individual del nuevo objeto observado con otro observado anteriormente, mientras que el conocer, por el contrario, indica la subsunción del objeto en un concepto ya bien conocido.[1]

En términos parecidos se expresa Aloys Müller. Percibimos –viene a decir– mucho más de lo que vemos o tocamos; la manzana percibida es mucho más que lo realmente visto en la cosa que llamamos una manzana. Sin duda hay sensaciones en la percepción: sin ello no se diferenciaría de la representación. Pero esas sensaciones son completadas con cierto número de representaciones que se funden con ellas, y con juicios o sedimentos de juicios.

> Nunca que atendemos a un objeto tenemos un puro complejo de sensaciones y representaciones, sino que en tales casos siempre se agrega en seguida, al menos, *un* juicio. Este no necesita ser un juicio formulado, sino sólo un saber de algo. Cuando sabemos, por ejemplo, que lo que vemos allí es un color rojo, lo insertamos por lo mismo en una clase de objetos de la sensación y tenemos en este saber un juicio no formulado. En el llamar a la cosa una manzana hay también contenido un juicio. Pensemos ahora en el sedimento de juicios, en el mucho saber de algo, anteriormente adquirido, que está encerrado en la intuición espacial...[2]

[1] Wundt, *Compendio de psicología*, trad. esp., Madrid, La España Moderna, sin año de edic., pág. 320.

[2] A. Müller, *Psychologie*, Berlin und Bonn 1927, § 53. Trad. esp. de *Revista de Occidente*.

La serie de las interpretaciones más o menos concordantes es enorme; muchos nombres podríamos agregar a los citados, como para recordar algunos, los de J. P. de Crousaz, I. H. Fichte, P. Jessen, A. Höfler, J. K. Kreibig, J. Bergmann, A. Riehl, K. Stumpf, W. Enoch, W. Jerusalem, H. Maier, K. Jaspers, A. Meinong, F. Brentano y W. Dilthey.[1] En todos ellos, como en los aducidos anteriormente, se acepta de algún modo la intervención del juicio en la percepción, pero no siempre con el alcance que nosotros le atribuimos. Para que este punto quede establecido inequívocamente, aun corriendo el riesgo de que la insistencia pueda parecer ociosa, recordaremos que lo que únicamente nos interesa es sentar que toda presentación objetiva se constituye como tal por un acto judicativo, sea percepción externa o interna, aprehensión de una idealidad, de un concepto, de una conclusión, de algo imaginario, etc., etc., y hasta de los propios estados del sujeto cuando llegan a ser conscientes sin que por eso en ellos mismos pierdan la condición de estados. No nos hemos planteado, pues, sino esta cuestión y conviene hacerlo constar así, porque algunos de los investigadores que hemos

[1] Sobre los tres últimos quizás convenga aclaración, por motivos diversos. Meinong ha estudiado a fondo ciertos hechos psíquicos a los que asigna un puesto intermedio entre la representación y el juicio (*Ueber Annahmen*, 2ª edic., 1910), lo que daría la impresión de que aparta enérgicamente el juicio de todo lo demás. Sin embargo, sostiene que las percepciones son propiamente juicios (*Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, I. 2ª edic., Leipzig, 1923, pág. 128). Brentano también parecería separar el juicio de todo lo demás, por su conocida tripartición de los fenómenos psíquicos; pero dice expresamente: "El hecho de que toda percepción figure entre los juicios muestra también muy claramente que la predicación no pertenece a la esencia de todo juicio; la percepción es, en efecto, un conocimiento o un asentimiento, aun cuando erróneo". (*Psicología*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1926, págs. 118-119). En cuanto a Dilthey, que al referirse a esto mezcla otras cuestiones que le interesan más, nos atenemos a su adhesión y aplauso a la tesis de Helmholtz ya consignada (Dilthey, *Gesamm. Schriften*, V, 1924, pág. 94; en la trad. esp., *Psicología y teoría del conocimiento*, 1945, pág. 159).

nombrado unas veces no han aislado suficientemente ese asunto y otras lo han sobrepasado, yendo más allá del frente-a-frente sujeto-objeto, que es lo que aquí nos importa. Motivos como el razonamiento de causalidad, al cual se recurre para estatuir la existencia de una realidad que produce en nosotros, como sus efectos, las percepciones, o como la noción de resistencia, para justificar la existencia de la realidad en cuanto independiente de la conciencia y ejerciendo su presión sobre ella, tienen poco o nada que ver con el problema que nos ocupa, el de la objetividad como pura perceptibilidad.

Ni la emoción ni la voluntad pueden ser el resorte de la objetivación; pueden empujar hacia ella, estimularla, pero la objetivación sólo la cumple el juicio. Y aquí podemos admitir sin inconveniente una especie de primado de la voluntad, que, sin afectar en nada la tesis que defendemos, viene a confundirse con otra que informa en la manera más general toda nuestra concepción del hombre y de la realidad en su conjunto. La aparición de la intencionalidad en el campo psíquico de estados atestigua un ímpetu, una tensión que la origina; podría hablarse de una *voluntad de conciencia* que se hace presente, concebible como una de las formas de ese empuje que produce en la realidad, a partir de la capa física, estratos reales cada vez más ricos y complejos, más diferenciados e interiorizados y aun –no hay por qué retroceder ante la expresión– más valiosos también. A ese impulso o empuje y a los hechos en que se manifiesta los denominamos trascendencia.

§ 4. *Inteligencia y signo objetivo*

El aspecto primordial de la objetivación, al cual principalmente nos hemos venido refiriendo, se limita a acusar las presencias, a elevar lo vivido a la jerarquía de lo conocido. Si

quisiéramos dar expresión verbal a ese hecho, elegiríamos las fórmulas: "eso es", "eso está presente". El estado o complejo de estados es reconocido como siendo, como existente, y nada más. Pero normalmente el acto objetivante no se detiene en ser el reconocimiento desnudo de una indiferenciada presencia, sino que la peculiariza; como se ha indicado, el proceso de peculiarización o determinación transcurre en parte en el plano trascendental (inconsciente) y en parte en el plano que, por comodidad, hemos denominado lógico (consciente).

En el primero de estos planos –el trascendental– se constituyen los objetos en cuanto puras presencias y reciben además sus determinaciones máximas mediante las categorías; los objetos, ante todo, son reconocidos como objetos tempo-espaciales, temporales, ideales, etc. La objetivación, sin duda, ofrece el objeto en su totalidad y plenitud, pero el reconocimiento de sus modos más particulares de ser ocurre en el plano que hemos llamado lógico, esto es, en el plano consciente, cuyas operaciones, clarificadas y sometidas a legalidad objetiva, estudia la lógica. Distinguimos por tanto una única constitución del objeto, pero dos tipos de determinaciones para él: las que se dan conjuntamente con el objeto mismo, de raíz categorial y provenientes del plano trascendental, y las que se le atribuyen en el plano lógico, mediante operaciones que tienen su correlato o duplicado reflexivo en los juicios determinativos.

Aunque no podremos recorrer todos los problemas de la inteligencia, nos interesa señalar que toda ella asienta en el don de objetivar. Las funciones intelectivas suelen examinarse partiendo de que consisten en cierto género de manejo de elementos dados previamente. Es un supuesto equivocado. Desde la creación de los objetos hasta las últimas y más abstrusas especulaciones la inteligencia es una y la misma. Lo dicho tocante a la función del juicio en la percepción nos pone sobre el buen camino, porque nos muestra que el juicio, principal resorte lógico, no trabaja

únicamente en la zona lógica, sino que también y anteriormente tiene papel preponderante en la objetivación, en la creación del objeto como tal para el sujeto, como percibido.

Las objetivaciones primarias son las de los objetos plenos o enteros: este árbol, esta casa. Tales objetos, rigurosamente individuales, son unidades entitativas y funcionales delimitadas por la experiencia misma. Ya con su capacidad de recortarlos, de individualizarlos y de atribuirles existencia se aleja enormemente el hombre del animal. El animal no aprehende cognoscitivamente, sino que "toma en cuenta" funcionalmente ciertos complejos que revisten para él importancia vital: para su alimentación, su reproducción, su integridad física, etc.; y los toma en cuenta como complejos unitarios, sin aislar sus componentes, ni aun los que parecerían deber resultarles más interesantes: por ejemplo, es frecuente que no reconozca a su presa habitual si no se le presenta inclusa en el complejo en el que de ordinario le da caza. Para el hombre, la tarea objetivante es continua y, en principio, ilimitada. En las objetividades que hemos llamado plenas o enteras percibe sus partes, propiedades, procesos, modos, relaciones, etc., las objetiva por separado y les atribuye ese ser o consistencia que es inseparable de cualquier objetivación. No suele repararse en lo extraño, en lo sorprendente que es el hecho de que se pueda hablar, como de cosas existentes por sí, del color o la forma de un objeto, de su peso, de su relación de tamaño o distancia respecto a otro objeto, cualidades o modos sin consistencia real y que sólo se dan realmente como momentos de los objetos primarios. La facultad objetivante del hombre, después de haber reconocido objetivamente los complejos naturalmente delimitados en la experiencia, cumple así la hazaña de proseguir la objetivación de cuanto cae bajo su mirada, de objetivar sin reposo. Para esta operación se suele emplear el término "abstracción", que no ofrece inconveniente, siempre que se tenga en cuenta que la operación no se restringe a un tomar por separado, sino que es percepción objetivante de lo

que se va separando, un reconocimiento con atribución de ser: es esto precisamente lo que permite el manejo de lo abstraído como subsistente por sí, como objeto.

La percepción de estos objetos logrados por abstracción, por percepción aislante, lleva al hombre a descubrir una condición capital de la trama de la realidad, lo que se podría nombrar la estructura lógica de la realidad. Esto es, que la realidad se constituye con momentos que entran en la composición de los complejos individuales y contingentes (este árbol, esta piedra, este hombre), pero que esos momentos, por otro lado, constituyen familias "naturales", conjuntos ordenables jerárquicamente. Los objetos primarios poseen colores, formas, partes numerables, determinadas propiedades físicas, etc., que, agrupados de cierto modo en cada uno, lo definen en su singularidad y especificidad, como individuo y como especie; pero esos momentos son agrupables por ellos mismos y con absoluta independencia de los complejos concretos que en la realidad componen. No sólo son aislables de los complejos reales, no sólo la objetivación les otorga entidad al discernirlos, sino que advierte al punto que a cada uno le corresponde un lugar exacto en el panorama ontológico. Hay familias naturales de los números, de las formas, de las relaciones, de cada orden de cualidades o propiedades. La objetivación funciona aquí en dos pasos sucesivos: aísla cada una de estas instancias en cada singular objeto de la experiencia común (tal color en tal rosa), y de esta objetivación singular aislante se eleva a otro objeto, que es el mismo, pero atribuyéndole una condición nueva, la universalidad, mediante el reconocimiento de que no es únicamente momento en determinado complejo real, sino un elemento común a muchos, uno de los comunes componentes del todo (el color percibido en la rosa se repite o puede repetirse idénticamente en innumerables objetos).

Mediante este tipo de percepción aislante, de objetivación de aquello que no es por sí entidad natural empíricamente recortada,

se obtienen dos órdenes de resultados. Por una parte, como ya se dijo, se reconoce y estatuye un orden ontológico, natural y no creado por la mente humana, pero totalmente distinto del que revelan, con su composición y distribución en el espacio y en el tiempo, los complejos reales: se advierten las familias de números, formas, colores, sonidos, densidades, temperaturas etc., etc., con su especial ordenación. Además, por otra parte, mediante síntesis objetivada de los rasgos comunes en los entes afines encontrados en la experiencia primaria, se los agrupa en especies, y éstas en géneros, y así sucesivamente, esto es, se los identifica en especies por razones ontológicas o estructurales, y sucesivamente en conjuntos mayores dispuestos en escalonamiento piramidal, según los rígidos cánones de la clasificación lógica, con lo que se va reconstruyendo también por este lado un esquema ontológico fundamental, que corrige y supera de nuevo la arbitrariedad de la distribución efectiva de los entes en el espacio y en el tiempo.

Según lo dicho, podemos distinguir tres tipos de objetividades: objetos plenos o enteros, como la hoja de papel que utilizo en este instante; objetos aislados en los objetos plenos, percibidos en ellos, como el color blanco o la forma de esta hoja de papel, que puedo considerar en su individualidad, como hechos singulares, o en su universalidad, como algo idéntico a sí mismo, sea el que fuere el objeto pleno en que aparezca; y, por último, objetos creados por síntesis de los rasgos comunes a muchos objetos primarios, como son muchos de los objetos llamados específicos. Todo esto es consecuencia de la misma capacidad objetivadora, bien que ejercida en planos distintos; todo ello se constituye simultáneamente con el hombre: esto es, lo que llamamos hombre es el ser capaz de estas objetivaciones.

Si la inteligencia hubiera tenido que manejarse con puros objetos singulares, con las objetivaciones plenas, no hubiera podido ir muy adelante; después de ese tipo de objetivación, lo que ha promovido el formidable avance de la inteligencia huma-

na ha sido el tránsito a las objetivaciones de alcance universal o general, que ponen bajo sí muchos ejemplares empíricos. El Diccionario es el gran repertorio en que quedan registradas estas objetivaciones ultraindividuales, en forma de nombres comunes: "casa", "piedra", "caballo", denominaciones que respectivamente abrazan todas las casas, todas las piedras, todos los caballos, presentes, pasados y futuros; también las palabras como "número", "condición", "cualidad", "alejamiento", igualmente de contenido general; y, desde el punto de vista que nos interesa, vienen a ser también nombres comunes todas las expresiones de los verbos: "corres", "hablaba", "terminaría", porque exponen determinados géneros de acciones, en las diferentes maneras de su acaecer, en una generalidad que abarca todas las acciones del tipo correspondiente. En el Diccionario general entra la gran masa de las objetivaciones logradas por el hombre, así en su actividad ordinaria como en el sector de la actividad científica y aun filosófica que se ha ido incorporando al uso corriente. Esto quiere decir que la función objetivadora y la nominadora van a la par y de concierto; la objetivación, en efecto, requiere o suscita la nominación y parecería quedar imperfecta sin ella. La función originaria del lenguaje significativo parecería ser la de reforzar la objetivación, la de subrayarla, la de consumarla y concretarla, ligándola a la materialidad del signo sensible. Nada importa que el lenguaje significativo pueda provenir de algún modo del no significativo, del lenguaje sin contenido objetivo que encontramos en el animal y que se mantiene en ciertas maneras de la expresividad humana. Lo indudable para nosotros es que el hombre surge como tal al mismo tiempo que el lenguaje significativo u objetivo, porque este lenguaje no sólo expone inmediatamente sus objetivaciones sino que es indispensable para que la objetivación se perfeccione y consolide, para que transcurra en modo seguido y normal. El oficio primario del lenguaje sería, por tanto, la expresión, pero, si se quiere, también la comunicación, entendida como la co-

municación del sujeto consigo mismo, el decirse a sí mismo que percibe, que repara en una presencia, que tiene algo a la vista. En cuanto al lenguaje no significativo, lo posee el hombre en común con los animales, y la superioridad y riqueza que en él adquiere las debe a lo que en el orden de las emociones y voliciones es específicamente humano, al hecho de ser fenómenos que ocurren en un sujeto y que tienen en cuenta un vasto mundo de objetividades. La comunicación propiamente dicha, la trasmisión de las objetivaciones a otros sujetos mediante signos, puede sin duda estimular la nominación, y aun acaso, de reflejo, la objetivación que está en su fondo, pero como incentivo para llevar más adelante una faena que el sujeto realiza antes por inclinación y aun por intrínseca necesidad. El percibir en términos de objetividad importa ya algo así como decirse uno a sí mismo que algo se destaca en el horizonte de la conciencia; hablar es decírselo uno a sí mismo, y luego decírselo a los otros.

Las correspondencias y reacciones entre inteligencia y lenguaje se evidencian a cada paso y muestran la indisoluble alianza entre ambos. El lenguaje significativo u objetivo parece nacer con la percepción de objetos plenos; el niño suele inventar palabras para designar aquellos objetos que le impresionan y cuyo nombre ignora, y si conoce el nombre, tiende a pronunciarlo cuando el objeto se le pone delante. Pero si la mente humana no percibiera objetividades de alcance ultraindividual, el lenguaje se habría estancado y no sería nada parecido a lo que es, porque no hubiera pasado de un interminable repertorio de nombres propios, uno para cada cosa. La capacidad de realizar objetivaciones generales, que posibilita el amplio manejo intelectual, es también la condición fundante del lenguaje humano, y así como hasta lo singular es pensado con el auxilio de nociones generales (al pensar en un hombre determinado le estamos atribuyendo tácitamente lo concerniente al hombre como especie), así también la designación de lo particular la hace el lenguaje con ayuda de lo general, mediante

recursos de muy diverso orden por los cuales las palabras, cada una de ellas de sentido general, son compelidas a nombrar situaciones u objetos rigurosamente individualizados.

La función perceptiva promueve el lenguaje, y el lenguaje a su vez favorece la marcha de la tarea objetivadora. Lo intuido parece exigir natural e inmediatamente el signo verbal; si el signo no existe, si es vago, equívoco, cambiante, padecen tanto la retención como la trasmisión de lo objetivado. La percepción es siempre objetivación; la expresión verbal refuerza la objetivación, la hace más objetiva para el sujeto mismo, en cuanto le permite decírsela a sí mismo como a un extraño. La tendencia a expresar lingüísticamente es un aspecto del hecho universal de la expresión, que en este caso especial se subordina a las modalidades de la intencionalidad; es el mismo impulso que está en las raíces inmemoriales de las artes figurativas, de las pictografías de los primitivos, de los espontáneos dibujos infantiles, de todos los desarrollos de la cultura objetivada. Para que las objetivaciones se mantengan sin esfumarse, para que compongan una multiplicidad estable y ordenada, es indispensable el signo, porque lo puramente psíquico tiende a evaporarse, y el signo lo fija, por la superior estabilidad y solidez de lo sensible y exteriorizado respecto a lo únicamente intuido o representado. En principio, se puede intuir y pensar sin palabras, y desde luego la objetivación es anterior a la nominación; pero ni lo intuido o pensado quedará netamente recortado y retenido ni, por lo mismo, se podrá avanzar en una progresión que requiera la fundamentación y el apoyo de unos pensamientos sobre otros. Si el hombre habla y es el único ser que habla, es porque percibe objetivamente y porque nadie más que él percibe así; si puede adelantar indefinidamente en sus objetivaciones, que no lo son solamente de instancias separadas, sino también de sus conexiones y a la larga, de toda la trama de la realidad, es porque habla. Ya veremos que, además, el hablar origina lo peculiar de la comunidad humana y la capitalización de las conquistas indivi-

duales por la especie y en beneficio de cada uno de sus miembros. Desde todos estos puntos de vista, es cierto, como se ha dicho alguna vez, que carece de sentido la pregunta de cómo el hombre ha creado el lenguaje, porque el lenguaje es necesariamente simultáneo con la humanidad. Dicho en otros términos, el hablar es una de las funciones cuya aparición configura el ser que llamamos hombre. El hombre completamente mudo no se puede imaginar sino como un esbozo, un proyecto informe de hombre; nos referimos, naturalmente, a la mudez anterior a la aparición del lenguaje, no a la mudez accidental de un individuo dentro de la comunidad parlante, porque en este caso son aprovechados de muchos modos por el silencioso los resultados de la actividad parlante de antepasados y coetáneos. El extraordinario alcance y significado de la palabra consiste en que, al sacar fuera lo intuido o pensado, lo dota de vida propia, permite la comunicación y posibilita que la objetivación crezca y se afiance en cada sujeto, y se integren las de todos los sujetos en la comunidad.

Todo el funcionamiento de la inteligencia se reduce, en lo capital, a procesos de análisis y de síntesis, con atribución de existencia a lo analizado y lo sintetizado. La percepción de un objeto pleno o primario es ya resultado de un análisis que lo recorta y separa de la tela continua de la experiencia; ya hemos visto que el animal no recorta objetos, sino que los mantiene entretejidos en complejos funcionales, dentro de los cuales no gozan de autonomía. La percepción aislante de las partes, modos, propiedades, notas de cualquier género y relaciones, es igualmente la consecuencia de procesos analíticos, posibilitados por la facultad de objetivar. Pero los análisis por sí solos no permitirían el trabajo peculiar de la inteligencia humana. Desmembrarían, atomizarían la realidad, y la transformarían en un ingente montón de objetivaciones con las cuales no sabríamos qué hacernos. La manejabilidad práctica y teórica de esos materiales sólo se torna posible por una correlativa operación sintetizadora; esta operación, por

lo pronto, crea objetividades de alcance general y las ordena según su propia índole, al subsumirlas en generalidades crecientes, con lo que dispone lo objetivo en clasificaciones rigurosas. Pero la capacidad sintetizadora va más allá, al crear nuevos complejos, de acuerdo con las intenciones del hombre. Para tratar este punto debemos distinguir entre los distintos usos de la inteligencia.

En su aplicación práctica, la inteligencia resuelve los problemas que la vida plantea a cada instante al hombre. Examinemos un ejemplo. Si el problema es suspender tal cuadro en tal pared, la pared se advierte como "una extensión" dentro de la cual ha de elegirse el lugar adecuado, y como "una determinada resistencia", apta para sostener el cuadro y que influirá en la elección del soporte y del modo de fijarlo; el cuadro se verá como "una cosa pesada" o como "cierta magnitud de pesantez", que contribuirá por su parte a determinar la calidad y solidez del soporte a elegir. Limitado el problema a estos términos escuetos: "colocar tal cuadro en tal pared", desaparece en la pared y en el cuadro todo lo que no interviene en el problema; el análisis ha separado y retenido únicamente en ambos los elementos que intervendrán en la adecuada constitución de la situación dinámica de colgar el cuadro, y dentro de esta situación la pared no es sino una superficie y una resistencia, y el cuadro un algo extenso y pesado. Se prescinde de las restantes y numerosas notas de la pared; se deja de lado en el cuadro todo lo que no importa al fin perseguido; se crea pasajeramente una situación ad hoc, una síntesis original, compuesta con ciertos elementos que descubrimos en la pared y en el cuadro y que reconocemos semejantes a otros reconocidos antes en la realidad, abstraídos de ella y cuya índole y comportamiento nos son familiares: sabemos en general lo que es extensión, resistencia, peso, y nos consta cómo debemos tomarlos respectivamente en cuenta. La operación de colgar el cuadro supone una especial síntesis dinámica de los elementos necesarios para arribar a otra síntesis, prefigurada como proyecto

y de naturaleza estática: la nueva situación de la pared adornada con el cuadro. En toda acción práctica, por lo tanto, hay dos síntesis, dos situaciones creadas por el hombre mediante adecuada disposición de elementos, cada una de las cuales es imaginada primero y realizada después: la situación final (el cuadro suspendido en la pared, tal producto manual o industrial, hallarnos en tal sitio a tal hora, etc.), y la situación dinámica apta para obtener el resultado deseado y previsto (la operación de colgar el cuadro, los procedimientos manuales o industriales, los actos y recursos para nuestro traslado etc.). Los elementos utilizados se extraen de la realidad presente, pero en cuanto son reconocidos como aislados antes y poseídos conceptualmente por nosotros; no podremos manejarlos con la resistencia de tal pared y la pesantez de tal cuadro si no sabemos de antemano qué son y cómo se comportan, en general, la resistencia y la pesantez. Las síntesis se conforman en vista del propósito, y valen por un objeto nuevo creado por nosotros. El uso *inteligente* de la inteligencia en su aplicación práctica consiste en inventar síntesis finales, en crear nuevos objetos y en hallar las síntesis dinámicas u operatorias más adecuadas para crearlos. El atenerse a los objetos habitualmente producidos, mediante los recursos heredados, es un tradicionalismo que confina con la rutina; no se ejerce la capacidad de proyectar objetos nuevos, ni la de revisar los procedimientos en uso, para corregirlos o reemplazarlos por otros mejores. Al proceder de este modo, las funciones analíticas y sintéticas descansan, y se repite ciegamente lo que se hizo antes. La aplicación de "modelos", la resolución de casos según las pautas ya establecidas, es inevitable y es también lo que permite a la inteligencia mantenerse en disponibilidad para nuevas solicitaciones; pero los modelos o pautas necesitan la aprobación de la inteligencia, que los creó y que debe vigilarlos y autorizar su vigencia. En sí, la inteligencia práctica es constantemente inventora; analiza y sintetiza sin reposo. El inventor propiamente dicho, ocasional o profesional, es el que realiza sín-

tesis innovadoras y considerables, por tener a su alcance muchas objetivaciones pertenecientes a cierto sector de la realidad, por ser capaz de percibir objetivamente sus nexos existentes o posibles, por la aptitud imaginativa de configurar síntesis objetivas que no se les había ocurrido a otros.

Las síntesis dinámicas operatorias, los procedimientos para llegar a las situaciones finales, cuando se estatuyen y fijan en sus pasos principales dan lugar a modelos operativos, a "métodos". Un método es, por lo tanto, el esquema de un procedimiento establecido por la inteligencia para arribar a algo, que se ha fijado y vale para todos los casos semejantes. A su vez, lo que de los métodos puede materializarse se concreta en los utensilios, que cuando son simples se intercalan como partes en los métodos, y cuando son muy complicados vienen a ser métodos mecanizados. Operaciones como las de percutir, cortar, perforar, etc., que originariamente se realizaban con lo que se encontraba a mano, sugieren la construcción de instrumentos concebidos como un algo para golpear, para cortar o para perforar, en los cuales la materia constituyente no es sino el soporte y el agente de las operaciones a que se los destina. Se ha dicho que el hombre es un animal que se crea utensilios. Como vemos, se trata de una facultad derivada, que proviene de la capacidad de acción inteligente, de proponerse fines y de imaginar medios conducentes a ellos; la prerrogativa de la acción inteligente, a su vez, tiene sus últimos fundamentos en la capacidad objetivante: sin ésta, no sería posible el análisis de la realidad que proporciona los elementos para las síntesis ad hoc, uno de cuyos géneros es el de los instrumentos. Recordemos que se puede decir algo parecido respecto al lenguaje. También se ha enunciado que el hombre es un animal parlante; el lenguaje significativo es una exclusividad del hombre, pero presupone –aunque a su vez intervenga en ellos como auxiliar– los análisis y las síntesis que se fundamentan en la actividad objetivadora.

Pasemos a examinar algunos aspectos del funcionamiento puramente cognoscitivo o teórico de la inteligencia.

El saber teórico se desarrolla en una serie de etapas; la primera se apoya en el saber vulgar o espontáneo, y cada una remite a la siguiente, hasta llegar al planteo de las cuestiones últimas. La experiencia común de la humanidad ha realizado un análisis de la realidad seguido de innumerables síntesis; no se suele reparar en la extraordinaria magnitud de este trabajo. Nociones de generalidad creciente, como caballo, cuadrúpedo, animal, son logros de la objetivación espontánea, y lo mismo todos los nombres comunes del Diccionario, excluidos los de extracción científica; no sólo son objetivaciones de alcance general, sino que escalonan su generalidad en grados sucesivos, hasta llegar al límite, a la generalidad total, que vulgarmente se expresa con los términos "algo" o "cosa".[1] En el conocimiento de la naturaleza, las ciencias primarias son las descriptivo-clasificatorias, cuyo fin principal es definir objetos generales, grupos de entes reales, y ordenarlos según sus respectos de índole o estructura, es decir, ontológicamente. Sirvan de ejemplo la mineralogía, la botánica y la zoología sistemáticas. Es indudable que parten de la experiencia común, si bien la profundizan y la corrigen. Muchas de las especies mineralógicas, botánicas y zoológicas han sido establecidas por la observación común. Pero la observación común, por una parte, se gobierna por intereses prácticos, y por otra, suele caer en fallas, se engaña con frecuencia. El interés práctico constituye grupos como "animales comestibles", "fieras", "bichos dañinos", que no interesan al propósito teórico. La observación común ignora el mundo microbiano y, cuando existe marcado dimorfismo, atribuye especies diferentes a seres que pertenecen a una

[1] Nos referimos a la palabra "cosa", no en el sentido de cosa material, sino en la acepción vaga y generalísima que aparece en expresiones como las siguientes: "ocúpate en cualquier cosa", "lo que usted piense es cosa que no me interesa".

sola. Además, el conocimiento vulgar va acompañado de errores y fábulas, por su carencia de método y de crítica...[1] Con todo, la masa de saber acumulada por él es enorme; toca a la inteligencia depurarlo y aumentarlo, eliminando los errores que provienen de la injerencia de otras facultades (emoción, voluntad, imaginación), vigilándose a sí misma e interrogando sin descanso la realidad. Tal faena la realizan en primer lugar las ciencias descriptivo-clasificatorias, las cuales de inmediato remiten a otras tareas de mayor dificultad y que ahondan más en la constitución de lo real, a cargo de un grupo de ciencias de más elevada jerarquía: biología, química, física. Aquí ya no se trata de definir especies de entes reales, de componer los grupos naturales superiores y de disponerlos en pirámides sistemáticas. El asunto ahora, originado por la descomposición de la realidad en sus elementos, consiste en hacer con estos elementos lo que se hizo antes con los entes plenos de la experiencia inmediata: reconocerlos, definirlos, indagarlos en su ser elemental, ordenarlos en sucesivas agrupaciones naturales. Estos entes no se dan aislados en la naturaleza, sino como componentes, funciones, propiedades o relaciones de los entes plenos. Los cuerpos simples y las reacciones que estudia la química, los hechos fisiológicos, el color, el sonido, la gravedad, son entidades[2] resultantes de una objetivación más difícil que la que nos da los entes plenos, y las ciencias que las indagan son por lo mismo de un orden más elevado que las consagradas al estudio de aquellos; pero también la observación común proporciona aquí el punto de partida, ofreciendo nociones toscas que deben ser revisadas, ahondadas, reordenadas, explicadas: el color, por ejemplo, había sido distinguido en sus especies y matices; la cien-

[1] Véase "Saber ingenuo y saber crítico", en nuestro libro *Filosofía de la persona* (Losada, Buenos Aires, 2ª edic., 1951).

[2] La palabra "entidades" abarca aquí lo entitativo en sentido clásico y lo procesual, como resulta inevitable, sobre todo si se piensa que acaso todo en la realidad es de índole procesual.

cia precisa las distinciones, establece el espectro, etc.; los hechos de pesantez aceptados por la observación común se corrigen en la ley de la caída de los cuerpos, en la reducción del peso a la gravitación, etc. El examen de los objetos plenos había promovido ya en la experiencia vulgar el de sus elementos; a estas dos etapas del saber espontáneo corresponden, en el plano teórico y crítico, los dos tipos de ciencias que hemos distinguido, y que se mantienen, en general, en el terreno de la percepción llamada sensible. Pero la consideración de que esta experiencia está condicionada por nuestra organización sensorial impone un paso hacia adelante, que se da sobre todo en el seno de la física, con el tránsito a la interpretación de fondo, a la teoría en grande, que procura ir más allá de la realidad perceptible. Los fenómenos dados en la percepción se explican ahora por otros hechos de esencia muy diferente, pero aptos para producir en nosotros, como sus efectos, los fenómenos percibidos: así son explicados el color, el sonido, el calor, etc. Este tránsito se logra en lo capital mediante razonamiento y cálculo, con ayuda de nuevas hipótesis que inspiran nuevos tipos de exploración experimental. La capa de la interpretación última se hallaba constituida hasta hace poco por la concepción mecánica; decaída ésta, fueron propuestos arbitrios interpretativos de escasa aceptación, como el energetismo de Ostwald, y aun se propugnó la renuncia pragmatista y escéptica a toda interpretación (Duhem, Poincaré), y hoy se elaboran nuevas concepciones, que en parte contrarían hábitos mentales muy arraigados y exigen un esfuerzo de acomodación de la inteligencia a esquemas que ella misma vislumbra en la realidad: recordemos la disolución –largamente anticipada en la filosofía– de la materialidad en la procesualidad, la asociación onda-corpúsculo, las nuevas ideas sobre el espacio y el tiempo, etcétera.

La continuidad de la faena intelectual se manifiesta en forma evidente. El paulatino alejamiento de la experiencia común es ya una especie de crítica y relativización del conocimiento sen-

sible; la preponderancia de los métodos racionales debe acarrear el examen exhaustivo y en profundidad de toda la esfera racional del hombre, la justificación crítica de la razón, de la lógica, de la matemática. La física como análisis de lo percibido conduce a su interpretación racional, y ésta exige que las bases de tal interpretación sean investigadas. Si la averiguación del conocimiento humano no se hubiera planteado antes en la filosofía como uno de sus problemas centrales, el progreso científico la hubiera impuesto, como una necesidad para el perfeccionamiento teórico del saber. Esto es, la marcha de la consideración crítica de la realidad suscita cuestiones que desembocan fatalmente en el planteo de los problemas últimos, incluso el de la realidad "en sí", porque la conciencia de la relatividad del saber sensible trae consigo la exigencia de un saber no sensible, que adopta de ordinario la forma de una metafísica racional, y al ponerse en cuestión la razón misma, o se busca lo absoluto por la vía de una metafísica irracionalista, o se niega la posibilidad de la metafísica, solución esta última que no importa la exclusión de lo metafísico, sino la de su cognoscibilidad o accesibilidad.

En la marcha efectiva o histórica del conocimiento, las etapas no han tenido que ser cumplidas sucesivamente; el pensamiento, movido por urgencias intrínsecas, no ha esperado a poseer una descripción completa de la experiencia inmediata, para lanzarse a aventurar hipótesis sobre la índole ultraempírica o racional de las cosas, como lo muestra la historia de los conatos metafísicos; ni ha esperado tampoco a agotar las interpretaciones racionales de la realidad, para plantearse el problema del conocimiento y de la razón. Pero así como en la desordenada y dispersa realidad natural se discrimina un orden ontológico, así en la diversidad de los problemas que ella suscita se descubre una serie lógica, determinada por la índole de los problemas mismos, diferente de la línea que dibuja la aparición ocasional, histórica, de esos problemas en la mente del hombre. En suma, así como la inteli-

gencia halla un sistema en la realidad sobre la cual se proyecta, del mismo modo encuentra un sistema coherente en sus tentativas para aprehenderla, y en ambos casos tales sistemas importan una reordenación de hechos que, espontáneamente, se ofrecen en una abigarrada confusión que es característica del universo natural y humano, y que constituye su estructura fáctica en la doble perspectiva del espacio y del tiempo. La inteligencia, por lo tanto, afronta dos faenas diferentes, aunque íntimamente conexas: la exploración de la realidad en su disposición espontánea, en su ordenación inmediata y de hecho, como conjunto de fenómenos en el espacio y en el tiempo; y la averiguación ontológica de esa realidad, descubriendo en ella una consistencia y un orden muy distintos de los que revela la multiplicidad de los entes en los marcos de la temporalidad y de la espacialidad. La segunda visión se extrae de la primera por una especie de decantación, pero ésta a su vez no es interpretada –ni aun manejada en la práctica– inteligentemente sino con auxilio de la segunda.

Apenas es necesario indicar que toda operación inteligente supone el juicio y el lenguaje.[1] Nuestra tesis es que la inteligencia no comienza con el manejo de objetos dados previamente, sino que ya el mero darse de las objetividades es un acto inteligente, afín a los demás que la inteligencia realiza, en cuanto fundado en el mismo principio: la objetivación. Quedaron ya indicadas la injerencia primordial del juicio y la aparición consecutiva de la

[1] El lenguaje nace como expresión directa de las objetivaciones logradas, que pueden ser imaginarias y fantásticas. El lenguaje, por su cuenta, señala ciertas direcciones a la imaginación, precisamente por su originaria vinculación con las objetivaciones. Las conexiones del lenguaje con el mito y las supuestas relaciones efectivas entre la expresión y lo expresado, que alimentan los importantes hechos de la magia verbal, habituales en el pensamiento primitivo y abundantes en curiosas supervivencias, son temas que pertenecen a la teoría de la cultura y no a una indagación antropológica ceñida a los fundamentos de lo humano.

nominación en los primeros actos objetivadores; tanto más ha de admitirse la presencia constante de las actividades judicativas y nominativas en los posteriores desarrollos de la inteligencia.

La inteligencia posee un funcionamiento que le es propio, y que obedece a ciertas relaciones consignadas en las llamadas leyes de la asociación; pero es un grave error ver en estas leyes lo esencial de la inteligencia. La actividad intelectual –incluida la perceptiva– es toda objetivante, y es por lo tanto consustancial con la inteligencia abrirse a las objetivaciones, tanto al indagarlas y registrarlas con fines cognoscitivos, como al proyectar y crear nuevas síntesis con propósitos prácticos. Las sugerencias de las asociaciones espontáneas de imágenes o pensamientos son, pues, controladas de continuo por las comprobaciones objetivas. La proyección objetiva de la inteligencia, como se ha dicho, tiene dos vertientes: la que cae hacia el orden empírico de la experiencia (hacia lo dado en cuanto existente y dado), y la que cae hacia el orden ontológico, que descubre lo que podríamos llamar la contextura esencial o lógica de la realidad. Este abrirse a lo objetivo es precisamente lo que confiere a la inteligencia su más alta significación y la pone en cierto modo por encima de lo que se suele denominar "la razón". La inteligencia es una función efectiva, un hecho; la razón es un ideal, el conjunto de las exigencias o normas en que se ha creído ver el cumplimiento de las supremas demandas de la inteligencia. Mientras que la inteligencia se define ante todo por su admisión de lo objetivo, por su capacidad de plegarse a lo que es, no se puede dar de la razón una definición única porque el haz de exigencias ideales que la componen se ha concebido muy diversamente: hay una razón parmenidea, una razón cartesiana, una razón kantiana, una razón husserliana, una razón vital... Sin entrar a considerar el gravísimo problema de las relaciones entre inteligencia y razón, anotemos únicamente que es la inteligencia la que, a lo largo de la marcha del pensamiento filosófico, ha construido estas varias imágenes de la razón

–imágenes de sí misma en su anhelada perfección y pureza– y es igualmente la inteligencia la que ha afrontado los enigmas contradictorios de la irracionalidad.

Conviene insistir en que las operaciones que nos proporcionan el conocimiento y la interpretación del mundo objetivo componen una serie cuya continuidad no se interrumpe. La faz puramente intencional y la espiritual en estas operaciones serán distinguidas más adelante, cuando hablemos del espíritu, pero ha de tenerse en cuenta desde ahora que tal diferencia no radica en la índole interna de las operaciones mismas, sino en sus intenciones finales, en que los actos correspondientes posean o no una referencia positiva al agente, al sujeto del acto: cuando esta referencia falta por completo, el acto es espiritual. Como la inteligencia es inconcebible sin la aprehensión de los momentos universales de la realidad, la captación de esencias no es atributo especial del espíritu, como pensaba Scheler, sino condición de toda inteligencia, aun de la atenida a los más humildes menesteres prácticos: ha de entenderse esto rigurosamente, como dicho de la inteligencia tal como la hemos circunscrito, y no de operaciones de otro género, aun cuando por su complicación y certeros resultados puedan dar la impresión de un comporamiento inteligente. Si una notable porción del funcionamiento de la inteligencia que hemos descrito pertenece sin duda al orden espiritual, es porque sólo la postura espiritual impulsa a la inteligencia por determinados derroteros, y no porque exista una inteligencia espiritual con estructura y legalidades que le sean peculiares.

§ 5. *La intencionalidad como actividad*

Todo cuanto compone la esfera de la realidad, de lo existente en el tiempo, es activo. Lo real no conoce el reposo, y cuando nos da una impresión de quietud y sosiego, es porque nos engaña

una apariencia que no hemos sido capaces de desenmascarar, una corteza que no es sino el gesto que las cosas muestran ante el conocimiento práctico, despreocupado y trivial. Apenas la realidad es considerada con atención, reflexivamente, se empieza a sospechar su dinamismo; en cuanto la reflexión ahonda y se aplica a desentrañar el verdadero cariz de las cosas, ese dinamismo se manifiesta patente.

La filosofía griega, más inclinada por sus generales propensiones a percibir y estimar lo estático que lo dinámico, no dejó de reconocer tempranamente el interno afán y trajín de las cosas; pero, con la excepción de Heráclito, atribuyó las mutaciones a la versión fenoménica de lo real, y buscó más allá de ella el fondo verdadero y estable de las cosas. La comprobación del cambio fue precisamente uno de los motivos que la incitaron a decretar la índole apariencial de lo allegado por las vías de la percepción sensible, y a iniciar esa tenaz persecución de la sustancia inmutable, en que consiste casi toda la historia de la metafísica antigua. Con todo, la actividad no fue concebida en todos los casos como una propiedad del orden fenoménico; en filósofos como Demócrito y Aristóteles el cambio ocurre en capas más profundas, y en Heráclito se radicaliza y pasa a ser condición capital de la entraña metafísica de las cosas. La predilección de la filosofía griega por la inmutabilidad sustancial, cuya muestra más cabal es el eleatismo, no hace sino documentar una propensión de la inteligencia: la exigencia de identidad, consustancial con la mente humana, encarnada en el primer principio lógico. La experiencia de la actividad, del cambio, del proceso, choca en un primer momento con la demanda racional de la identidad y fracasa ante ella: lo cambiante es denunciado como apariencia o fenómeno, y bajo su costra se procura aprehender racionalmente lo que nunca cambia; más adelante se transige con el cambio mínimo, con el movimiento, mero cambio en la disposición de partes que en sí quedan incambiadas, con lo cual, si bien se re-

nuncia a la exigencia racional de estabilidad plena, se mantiene la fijeza en las partes tomadas por separado y se puede explicar satisfactoriamente la multiplicidad de todos los cambios fenoménicos derivándolos del movimiento; por último, se admite el cambio pleno en las capas profundas del ser. Las interpretaciones más atrevidas no se limitan a afirmar la realidad del cambio en la sustancia, sino que conciben lo real como puro proceso, como actividad que no necesita de otro soporte que de sí misma. En suma, la experiencia del cambio, o sea de la actividad, ya que el cambio es manifestación suya, logra triunfar paulatinamente de la demanda racional de estabilidad y fijeza.

Fuera del ámbito de lo inmediatamente real, de lo perceptible, donde el cambio es ley, hay vasto campo para las inmovilidades. Los entes ideales, los números y figuras de la matemática, las esencias, las puras relaciones, son en sí estables, ajenas a cualquier cambio; la misma o parecida impasibilidad asignan a los valores muchos investigadores recientes. En cuanto al fondo metafísico de la realidad, ya se indicó que en ciertas filosofías se va imponiendo una inspiración que podría denominarse heraclitana, y conviene agregar, que esas filosofías parecen las de más seguro porvenir.

La idea de estabilidad se halla en quiebra en la metafísica desde el evolucionismo intemporalista de Hegel, y más agudamente desde que la temporalidad, con la atrevida innovación bergsoniana, se instala en el centro mismo de cuanto es. Paralelamente, la ciencia física, que en el mecanicismo salvaba la identidad de la masa interpretando todos los cambios como imágenes perceptibles de ese cambio mínimo o casi-cambio que es el movimiento, parece haber reducido ahora toda sustancia a actividad pura. Incidentalmente, y como sucinta observación para salir al paso de una apreciación errada, ha de consignarse que la instauración, al parecer definitiva, del procesualismo, contrapuesto al sustancialismo de viejo cuño, no trae obligadamente consigo que las

existencias destierren y aplasten por completo las esencias. Las esencias, ciertamente, se hermanaron demasiado y hasta muchas veces fueron identificadas y confundidas con los momentos sustanciales al modo clásico, perennes y estables. Pero tal identificación –y basta pensar en Husserl para persuadirse de ello– no tiene más que una sombra de justificación. Las esencias no exponen sino los aspectos de consistencia de la realidad, sin prejuzgar sobre el plano en que esa consistencia ocurra, y son compatibles con el más resuelto procesualismo. Admitir las esencias no va más allá de reconocer que la realidad muestra modos de ser, que es un orden, un cosmos; lo que equivale a sentar que *hay realidad* en el sentido comúnmente aceptado. Sólo si no hubiera realidad, si no existiera la múltiple y prodigiosa procesión de los entes, con sus notas genéricas y sus atributos individuales, con sus secuencias y encadenamientos regulares, sino un confuso caos, no habría esencias, en plural; pero habría, con todo, una esencia singular, la esencia caótica. Los apasionados amigos del caos deben admitir esta esencia por lo menos.

La interpretación procesual o activista de la realidad se ha ido generalizando. Desde lo inanimado a la vida vegetal, de ésta a la vida animal, de lo animal a lo humano, el cosmos acusa un crecimiento y complicación de la actividad. Así se nos manifiesta en la porción de cosmos que nos es permitido observar, en nuestro planeta. Ninguna razón nos autoriza a creer que nuestro mundo terrestre sea un orbe especial y privilegiado, distinto del inmenso cosmos restante en las grandes direcciones de su acontecer, en los impulsos primarios que lo movilizan, en las posibilidades que su evolución va convirtiendo en realizaciones. Y aunque sea sensato y prudente juzgar que las circunstancias que han posibilitado el gradual ascenso de la realidad desde lo físico inanimado hasta el espíritu sólo se hayan dado en este mundo nuestro, ello no importaría una impugnación valedera contra la tesis de la total identidad cósmica, como la existencia de vastos desiertos terres-

tres donde la vida no se hace presente no impide que la vida sea un hecho fundamental en nuestro Planeta. Como realidad en la Tierra, como algo presumible donde las condiciones lo permitan, nos parece lícito postular un progresivo acrecentamiento de la procesualidad cósmica, que relacionamos con el hecho de la trascendencia, elemento positivo de la realidad.

Dejando de lado los aumentos que a lo largo del tiempo hayan podido ocurrir y sigan ocurriendo en el ritmo, diferenciación y complicación de los procesos del orden físico, es indudable que la aparición de la vida señala un crecimiento en la procesualidad del todo, una evidente aceleración del pulso cósmico. Los hechos vitales, en cuanto ostentan peculiaridades irreductibles y legalidades propias, se pueden separar idealmente de los hechos físicos, pero no es factible aislarlos materialmente de ellos, porque los incluyen. Así como los seres vivientes se agregan como un algo más al escenario físico donde aparecen, así la vida es, en general, en el conjunto de sus manifestaciones, un plus superpuesto a lo inorgánico; no una forma o género de realidad que se ponga materialmente al lado de la realidad inorgánica, sino algo implantado en ella o constituido sobre ella. Los elementos últimos constitutivos del ente vivo, no por cierto como los aísle un biólogo que busque las últimas porciones vitales, sino como pueden separarlos y definirlos los análisis de la física y la química, son todos ellos cuerpos que se hallan en la naturaleza inorgánica. Las propiedades de esos elementos, su específica entidad inorgánica, no son suprimidas al entrar como componentes en un ser animado. La vida se apodera de ellos, los toma a su servicio; los organiza, distribuye y dispone según sus modos y exigencias, los envuelve, por decirlo así, en la atmósfera vital. Pero no los anula ni los transforma en su intimidad de entes físicos. Dentro de las moléculas, en ocasiones de extraordinaria complejidad, que promueve la vida, los átomos siguen siendo lo que eran antes de convertirse en sustancia viviente; intactos en su propio ser, penetran en la órbita vital y salen de

ella sin modificarse, sin interrumpir ni alterar sus operaciones. Cuando la bomba del corazón impulsa la sangre hacia arriba, la gravedad física no es violada, pero se le impone un nuevo trabajo; la vida ha creado un motor que no existía en el reino de lo inorgánico. Con la vida, pues, surge una duplicación en el funcionamiento natural, y aun podría decirse: una duplicación en dos sentidos. Porque aparece una nueva forma de realidad, la vital, y porque esta nueva realidad toma sus materiales brutos de la capa inorgánica, los que por una parte siguen su propio juego, continúan operando físicamente como antes, y además se pliegan al funcionamiento propio de la vida.

Precisemos estas aseveraciones. La procesualidad del cosmos resulta aumentada, en primer término, por la aparición lisa y llana de una forma de realidad nueva, la vital, esencialmente distinta de la inorgánica. Desde cierto punto de vista, al lado de lo que constituye el orbe físico surge y se agranda otro orbe, el biológico. El enriquecimiento cósmico es evidente; sobre un escenario desierto hasta entonces, la vida se hace presente en cierto instante y va proliferando especies vegetales y animales. Repetidamente se ha intentado la aproximación de los dos órdenes, el inorgánico y el orgánico, hasta suprimir el intervalo entre ellos. No es raro que uno u otro de los fenómenos que definen la vida tenga afinidad o semejanza con hechos que suceden en este o el otro sector del mundo físico, lo que se suele aducir para apoyar la idea de la continuidad entre el orden inorgánico y el vital, la ausencia de una esencial diferencia entre ambos. Esta tesis contó con abundantes propugnadores entre los científicos y filósofos de la segunda mitad del siglo pasado, y no carece de defensores en la actualidad; se respaldaba en conocidas vistas teóricas del cientificismo, y se concretó en el mecanicismo biológico, que no admite para los hechos de la vida otros ingredientes ni otros principios que los que componen y rigen los hechos físicos. La opinión contraria, según la cual hay diversidad profunda entre los entes inanimados y los

vivientes, parece más de acuerdo con las comprobaciones de una experiencia sin compromisos. Ciertos hechos biológicos, tomados separadamente, pueden equipararse por cierto a determinados fenómenos físicos; pero el complejo de los fenómenos que caracterizan la vida constituye una unidad funcional solidaria, cuya originalidad parece innegable. El fisiólogo Wilhelm Roux lo piensa así, y entiende que se da una idea apropiada de la vida en los siguientes términos: "Los seres vivos son ciertos cuerpos de la naturaleza que: 1°, acogen en sí materias extrañas a ellos (incorporación); 2°, cambian éstas en sustancia semejante a la de ellos, en cuanto seres vivos (asimilación) ; 3°, las modifican mediante causas que residen en ellos mismos (desasimilación), pero 4°, por eliminación que ellos mismos hacen de las sustancias modificadas; 5°, por la sustitución de dichas sustancias mediante la nutrición y la asimilación, pueden mantenerse inalterados en todo o en parte, y 6°, por un exceso de lo asimilado sobre lo desasimilado pueden crecer. Además, 7°, por causas que principalmente se hallan en ellos, pueden moverse (movimientos espontáneos, reflejos), así como 8°, dividirse (reproducción) y, por lo tanto, 9°, pueden trasmitir totalmente sus propiedades a los productos de su división (trasmisión hereditaria). Agréguese a todo esto 10°, la autorregulación en la ejecución de todas las funciones especiales, dentro de la cual entra en particular la adaptabilidad". Karl Sapper, de quien tomamos este pasaje,[1] no halla del todo satisfactoria la sinopsis trazada por Roux, aun reconociendo el acierto de los rasgos que la componen, porque en ella se echa de menos lo que es, según su opinión, la nota más saliente y peculiar de todo ser vivo, la forma definida y delimitada frente al mundo circundante. Y, en efecto, el ser vivo es ante todo una forma animada, una forma que es, como veremos más adelante, un individuo. La potencia formadora, en constante trabajo, consustancial con la vida,

[1] K. Sapper, *Naturphilosophie (Philosophie des Organischen)*, cap. I.

es una actividad muy peculiar; importa en sí un *novum* riguroso en el cosmos, el cual, desde que ella aparece, cuenta con un contenido más. Sentado que la aparición de la actividad vital, con los caracteres que acabamos de señalar y la capacidad individualizadora de que trataremos después, inaugura un nuevo género de funcionamiento natural, reparemos de nuevo en algo que, aun siendo un aspecto de este hecho, es un aspecto separable: el imperio que la actividad vital ejerce sobre lo inorgánico, por el cual la movilidad cósmica resulta aumentada, ya que lo inorgánico es compelido a nuevas tareas y funciones, a trabajar en determinadas direcciones que originariamente le eran extrañas, todo lo cual se suma a su primario funcionamiento físico. Es indudable que todos los elementos químicos que el viviente se apropia y utiliza son movilizados por la vida, son sometidos, en cuanto tienen que ver con ella, a un régimen más acelerado que el que llevaban en el orbe físico. Aquí nos tropezamos con una situación nueva y del mayor interés. Parece un hecho constante que, comenzando con el orden vital, los órdenes de la realidad son, en diferentes grados y maneras, *colonizadores,* esto es, aprovechadores de un orden dado, en el que se instalan y que utilizan en beneficio de sus propios fines, imponiéndole una especie de servidumbre. Para toda la realidad es un esencial principio la trabazón, la intrincada complejidad, que asocia y funde momentos reales, ideales y de valor; entre las varias maneras de complicarse el todo, reparemos ahora en esta dependencia de colonización, en la que la vida supedita a sí lo natural inorgánico, como el psiquismo intencional subordina a sí la vida moldeándola según sus intenciones, y el espíritu a su vez se implanta en el psiquismo intencional y le impone su propio estatuto, con lo que somete a sí el ámbito entero de la naturaleza.[1] En estas situaciones en que ocurre la colonización, la

[1] Sobre la distinción entre la naturaleza (en la que incluimos la mera intencionalidad) y el espíritu, véase más adelante, en la parte que trata del espíritu.

entidad colonizante no avanza desde fuera, para imponer sus normas y finalidades a un previo estado de cosas que le sea exterior y ajeno, sino que brota y se consolida en el seno mismo de la realidad colonizada, se alimenta de ella y desde su centro la gobierna y encamina; viene a ser, pues, una especie de parásito, un parásito de estirpe superior que sin duda llega a esclavizar el complejo en el cual nace y que lo nutre, pero que también lo eleva a una dignidad más alta y lo fuerza a colaborar en la faena de conquistar un sentido para la totalidad. Realidad inorgánica, vida, psiquismo intencional y espiritualidad son los apartados de la realidad en cuanto ser temporal; a partir de la vida, cada uno de estos órdenes asienta en el inferior y lo coloniza, lo toma como materia a la que impone forma y legalidad nuevas. Tal hecho general es uno de los motivos del progresivo aumento de la actividad cósmica, porque el escalón colonizado agrega a su primitivo funcionamiento el que le imprime la entidad colonizante, sin que deba interpretarse esto en el sentido de que en todos los casos crezca la actividad del colonizado en su propio operar específico, porque a veces la intensificación se limita al aprovechamiento de ese operar en direcciones y finalidades nuevas, sin modificación de su "tempo" natural. El vegetal y el animal colonizan la realidad física, le imponen especiales comportamientos al movilizarla en su beneficio, sacan partido de ella para finalidades desconocidas antes, las finalidades de la vida. El animal, además, coloniza el mundo vegetal al alimentarse de él, y somete así ciertos productos vegetales a procesos más intensos y diversificados que los que hubieran seguido si el animal no se beneficiara de ellos. Aparte de estas colonizaciones generales del estrato más bajo por el superior, tanto dentro del ámbito vegetal como del animal ocurren casos más especiales de colonización a cargo de especies o individuos determinados, con la misma consecuencia del crecimiento y aceleración del ritmo cósmico. Todo ello se resuelve, en suma, en activísimos y complejos ciclos de labor colonizante, muchas

veces en etapas que se siguen y superponen, cuyo plano inferior es el mundo físico; todo ello revela que la vida, vasto repertorio de formas autónomas y centradas en sí, además de poseer una singular capacidad configuradora, y como consecuencia de ella, agiliza considerables porciones del sector inorgánico, las pone al trabajo, las impulsa en inéditas direcciones. La atmósfera terrestre, para poner un solo ejemplo, asume funciones nuevas y sufre cambios más rápidos y más complejos que antes, cuando es colonizada por la vida, cuando hay vivientes que la respiran. Sus elementos entran en nuevas cadenas de transformaciones: los utilizan directamente los vegetales y los animales, los utilizan indirectamente además los animales al alimentarse de los vegetales y también unos de otros, etcétera.

Con la aparición de la intencionalidad surge un nuevo principio activo y colonizador. Por más maravillosas que nos parezcan las operaciones psíquicas del animal, sobre todo en muchos insectos y en los vertebrados superiores, no significan una nueva forma de realidad, sino un importante, un esencial atributo de la vida; todo lo que haya de sorprendente en ese psiquismo preintencional debe anotarse en la cuenta de la vida, con la cual nace y progresa y a cuyo ámbito pertenece por entero. La esfera vital encierra en sus límites ese psiquismo y lo mantiene severamente sometido a sus propias exigencias y modalidades, en una servidumbre que es visible sobre todo en los comportamientos instintivos. La intencionalidad no sobreviene como mera afinación o mejoramiento del psiquismo preintencional; no existe continuidad entre uno y otro modo de lo psíquico, sino un cambio brusco y revolucionario, que al crear instancias nuevas –campo de objetos, centro subjetivo– y un tipo totalmente distinto de funcionamiento, origina un psiquismo parcialmente liberado de la dictadura de lo vital, con un horizonte que le es propio y que se extiende mucho más allá del sistema de incitaciones dentro del cual trabaja el psiquismo animal. Nos hallamos, pues, ante una nueva forma de realidad y

ante una actividad completamente distinta de todas las existentes hasta su advenimiento. Las propiedades del ente de psiquismo, con exclusión de cualquier principio que lo supere, esto es, del *hombre natural,* serán examinadas más adelante. Por ahora no nos importa sino indicar brevemente la intensificación que la intencionalidad aporta al régimen cósmico.

Ante todo, la procesualidad cósmica resulta aumentada por el simple hecho de la adición de un nuevo tipo de procesos. Pero no es esto sólo. Los procesos intencionales constituyen una actividad de vibración más intensa que cualquier clase de procesos físicos y vitales; el foco subjetivo que con ellos queda configurado es el escenario de un drama sin paralelo en el resto de la realidad. La percepción y el pensamiento, aplicados a una tarea infinita tanto en extensión como en profundidad; el juego, unas veces apacible y otras torturado, de los sentimientos y las pasiones, y los movimientos de la voluntad, sometida a una riquísima gama de solicitaciones, convierten al sujeto de actos intencionales en un compacto de realidad donde las tensiones alcanzan altísimos potenciales. Este sujeto en nada se parece al órgano psíquico del animal, ignorante de sí y puesto incondicionalmente al servicio de la conservación y expansión de la vida; se sabe a sí mismo y se crea sus propios fines, de modo que no es ya un dócil instrumento de los estrictos intereses vitales, aunque siga siendo una parte del gran complejo natural. Es como un espejo en el cual la realidad se refleja, pero un espejo vivo, capaz de combinar sus contenidos según sus propios criterios y de reaccionar respecto a ellos de modos muy diversos. La actitud colonizadora ocurre en él en términos sobremanera amplios, con pretensiones prácticamente ilimitadas. La percepción y la elaboración cognoscitiva es ya un tipo de colonización de carácter muy peculiar; deja intacta en sí la realidad conocida, pero extrae de ella una especie de doble, con el cual el sujeto se enriquece y con el que, por lo tanto, queda enriquecida la realidad total. Hasta entonces todo era, meramente, lo que era;

desde que la intencionalidad funciona, la realidad sigue siendo lo que es, y, además, su reflejo en la conciencia intencional. Todo, por lo tanto, se ha duplicado, y no en el sentido de que a cada cosa acompañe en adelante una desvaída y neutra sombra suya, porque la duplicación intencional, si no posee la efectiva consistencia de la correspondiente realidad a la que se halla referida, en cambio está iluminada por la luz de la conciencia, palpita en el conmovido recinto del sujeto como si fuese la cosa misma animada de una vida nueva, y hasta parecería que la percepción derramara sobre lo percibido una inesperada dignidad, un inédito sentido. La intencionalidad es, en rigor, conciencia en cada sujeto, pero viene a ser también de algún modo conciencia cósmica, reencuentro de la realidad consigo misma. Y no se contenta con un pasivo reconocimiento de lo existente, con pasear a lo largo del mundo el espejo que lo reproduce, porque el mundo así reconocido pasa a ser campo y arsenal para una enorme cantidad de operaciones, totalmente imposibles sin la percepción y el análisis objetivantes, operaciones en las que el ser del hombre se actualiza y desenvuelve. Así el hombre se ocupa en producir progresivamente un orden que va superponiendo al orden espontáneo de las cosas; este orden es la cultura, cuyas manipulaciones y productos no entran por entero, como suele creerse, en la zona espiritual, porque muchos de ellos se explican por la mera intencionalidad, aunque sea el espíritu el que informa sus aspectos más puros y elevados. Mediante la cultura, el hombre emprende en gran estilo la conquista, la colonización de la realidad, incluso de esa singular sección de la realidad que es él mismo. Comprende la cultura una ilimitada serie de actos y productos en los cuales el hombre exterioriza y concreta su intimidad, le impone forma, alimentándola con materiales recogidos por todas partes, y elabora un mundo que es el suyo propio. Las objetivaciones culturales, expresiones externas de su alma, unas movibles y fluidas y otras más o menos sólidas y estables, le sirven a su vez de sostén y apoyo, y entre ellas, como

por su justo cauce, deja circular su existencia. La colonización cultural ocurre entre márgenes muy anchas. Autocolonización cultural es toda función humana que atribuye consistencia, perfil y relieve a la informe sustancia anímica, como en los balbuceos del niño, en los ensayos figurativos, en la mitificación; también lo es todo aprendizaje y, a la larga, toda educación. Colonización de la realidad es todo conocimiento, toda técnica; las expresiones superiores de la cultura, como la religión y el arte, ya por lo general con la intervención del agente espiritual, son también actividades colonizadoras, imposición de los módulos humanos a aspectos de lo real o transformación de incitaciones recibidas en el trato del sujeto con el vasto mundo objetivado. Por todas partes, por obra del hecho primario de la intencionalidad, una poderosa, una inquieta energía se introduce y crece en el mundo y lo modifica, lo reorganiza y lo va humanizando.

El aspecto que nos interesaba destacar en este apartado es el paulatino crecimiento de la procesualidad cósmica y el papel desempeñado en él por la intencionalidad. Tal crecimiento, aunque ocurra también en el interior de cada plano o estrato de lo real, se manifiesta más visiblemente por la estructura escalonada y jerárquica de la totalidad, en la que a cada capa se superpone otra que se implanta en ella, de ella se alimenta y la pone a su servicio: es el hecho que hemos denominado colonización, en el cual el principio o agente colonizante impone una legalidad nueva y propia a lo colonizado. La colonización es sumativa: lo viviente en general coloniza lo inorgánico, y en particular también porciones de lo viviente mismo; lo intencional coloniza directamente lo inorgánico y lo orgánico, y además, indirectamente, lo inorgánico ya colonizado por lo orgánico, y también se autocoloniza. Los principios colonizantes no salen hasta aquí del orden de lo natural: es, podría decirse, la naturaleza autocolonizándose. Este intrincamiento sucesivo, este encapsulamiento en marcha ascen-

dente, importa una complicación, un aumento de la procesualidad cósmica, en el cual corresponde un alcance excepcional al momento de la intencionalidad, con el cual la colonización se generaliza, se crea eficacísimos instrumentos y recursos y se hace consciente. No se rebasa con ello, sin embargo, el ámbito de la naturaleza. Como veremos después, el espíritu es también un principio colonizante, el último y supremo, pero de un jaez por completo diferente. Con él se sale de la naturaleza y se ingresa en una zona nueva.

§ 6. *Intencionalidad e individualidad*

Lo real es siempre individual, utilizado el término en el amplísimo sentido que lo opone a lo general o lo universal; las instancias generales o universales no pertenecen propiamente al reino de lo real. Los conceptos extraídos de la experiencia por comparación o generalización empírica son generales; las esencias, cuya presencia absolutamente idéntica reconocemos en lo particular, son universales. La relación entre lo universal y lo particular constituye un viejo y permanente problema para la filosofía. Baste recordar la capital diferencia entre la filosofía platónica y la aristotélica: para la primera, lo verdaderamente existente son las Ideas universales, y los entes singulares no son sino sus copias o imitaciones, sin más entidad que la que de aquéllas reciben por participación o reflejo; mientras que en la segunda, los entes particulares disfrutan de realidad plena y la esencia alienta en ellos como componente suya. La disputa sobre la índole de los universales –corolario de la disidencia entre Platón y Aristóteles–, la discusión sobre su puesto y significación en la textura de la realidad, consumieron parte considerable del trabajo de la mente medieval, y no fueron de ninguna manera, como se creyó más de una vez, una cuestión ociosa, sino el esfuerzo encaminado a aclarar un fundamental problema on-

tológico; filósofos muy de nuestra época, como Husserl, vuelven con reiteración sobre este difícil asunto, que el existencialismo ha planteado de nuevo en términos apasionantes y con inmediata referencia al ser y al destino del hombre.

Apartando por el momento este problema de la relación entre individualidad y universalidad, que es en cierto modo el de la relación entre realidades y esencias, nos toca examinar algunos aspectos de la individualidad en su propio terreno, esto es, en el de lo real, circunscribiéndonos a los que tocan a nuestro tema.

Ante todo, conviene definir o delimitar el concepto de individualidad, sacándolo de la habitual imprecisión y encuadrándolo en fronteras estrictas. Desde cierto punto de vista, es individuo toda entidad particular o singular, todo ejemplar que cae bajo una especie última. Este es el uso lógico-formal, que contrapone el individuo a la especie; bajo este respecto, pues, todo lo singularizado es individual, y tiene sobre sí una especie que lo comprende. Una piedra, una planta, un animal, un ser humano, un cuadro, un número,[1] un valor, una institución, un grupo social, un período histórico son individualidades, abarcadas en cuanto tales por los conceptos generales correspondientes, que apuntan a las especies respectivas. Esta noción formal de individuo, como se ve, comprende sin excepción todo lo particularizado, sea el que fuere el plano objetivo en que aparezca. Desde este punto de vista, son individualidades al mismo título y con igual derecho una cosa que un proceso, una piedra que un número, un hombre que una norma, un microbio que el universo.

Al punto se advierte que, dentro de esta concepción amplísima de la individualidad, han de establecerse distinciones importantes. Sin detenernos a enumerarlas, reparemos únicamente en

[1] Nótese que cualquier número es una singularidad; aunque encierre pluralidad de unidades, esta pluralidad se funde en una singularidad con caracteres propios.

que ciertos individuos conciertan la individualidad con la universalidad. El número 5, el triángulo rectángulo, son indudablemente individuos de las especies "número natural" y "triángulo", respectivamente; pero, por su inespacialidad y su intemporalidad, gozan de una ubicuidad y de una sobretemporalidad que les permite planear universalmente por encima de la realidad concreta. En cambio, las unidades reales, esto es, las entidades adscritas al tiempo, son individualidades en sentido más preciso y están como prisioneras en su singularidad, porque hasta la instancia de universalidad que ocurre en ellas –la esencia– está particularizada, singularizada por el momento de existencia. En nuestra opinión, la serie de los entes reales revela una marcha hacia la universalidad, que culmina con el espíritu; pero ello no obsta a la plenitud singular de cada uno, y hasta pensamos que el robustecimiento de la singularización y de la individualización es el procedimiento mediante el cual van logrando el acceso paulatino a lo universal. Limitándonos a compararlas con las singularidades ideales, las reales son sin disputa individuos en un sentido más estricto y riguroso; pero con estas distinciones dejamos ya de lado el mero criterio lógico-formal, que no ve en el individuo sino el ejemplar particularizado comprendido en una especie.

Pero también aquí conviene introducir una discriminación de gran alcance. La noción general de "individuo real" no hace sino contraponer las singularidades existentes a la generalidad abstracta, denominando individuos a las porciones separadas y distinguibles de lo real, a los entes pertenecientes a cualquier esfera de la realidad, en cuanto quedan contrapuestos a las especies y los géneros, y ordenados directamente bajo las primeras e indirectamente bajo los segundos, y sin que estos géneros y especies sean exclusivamente los de la terminología científica. Los criterios predominantes son los de la particularidad o singularidad reales. Individuo vale aquí tanto como unidad real, ejemplar particularizado, instancia recortada, dotada de efectividad y entretejida, por lo tanto,

en la maraña de impulsos y reacciones de lo espacial-temporal o de lo meramente temporal. Tomada en este sentido, también extenso, la individualidad se caracteriza por la unidad y la continuidad espacial o temporal, por la separación o recorte de cada objeto que lo distingue y relativamente lo aísla de los demás y lo convierte en un ejemplar de determinada especie. La inspección de la realidad nos persuade de la necesidad de distinguir aquí dos clases muy diferentes de individuos: la de los que en su individuación responden a motivos externos a ellos mismos, y la de los que lo son por acción e imperio de un principio interno. Los primeros son más bien meras unidades reales, objetos singulares o particulares; la designación de individuo en su significación más plena conviene reservarla para los entes de la otra clase, de acuerdo con la etimología de la palabra, porque *individuum* equivale a indiviso o indivisible, y sólo es indivisible el objeto cuya organización o contextura obedece a un principio residente en su interior. De acuerdo con este criterio, una piedra es un objeto particular o singular, y también si se quiere un individuo en sentido lógico-formal, pero no un individuo en sentido verdadero u ontológico; si rueda por una pendiente y se rompe, sus pedazos pasan a ser otras tantas piedras, con el mismo derecho que la piedra entera, de la cual estamos también autorizados a creer que pudo ser anteriormente parte de una piedra mayor. Con tales alteraciones no se ha perdido nada esencial, mientras que sí se pierde algo importante cada vez que una verdadera individualidad se rompe. Como ejemplos de individualidades plenas o fundadas en un principio inmanente, pensemos en un átomo, en una planta, en un animal. Individualidades de este tipo son las que únicamente merecen ser consideradas tales; no por eso dejan de ofrecer aspectos que engendran dificultades, ante las cuales conviene tomar posición para arribar a una concepción satisfactoria de la individualidad. Una planta es un individuo, pero el gajo arrancado de ella llegará a ser igualmente un individuo pleno cuando se plante y arraigue, y por

lo tanto parecería haber tenido ya cierta individualidad cuando era parte de la planta. La lombriz de tierra que, seccionada, completa los dos segmentos, poseía en potencia al parecer cierta duplicidad, que realiza al ser cortada y reconstituir en ambas partes la individualidad perfecta. En casos como los señalados funciona ese poder de regeneración que parece consustancial con la vida; el suceso que ha originado la separación es accidental, y lo natural y normal es la tendencia individualizante de la vida, que en estas ocasiones encuentra manera de completar dos individuos, mientras que en los casos comunes de lesión se limita a restaurar la parte vulnerada. Los problemas que la individualidad presenta al biólogo no nos interesan aquí, porque al través de todos ellos queda firme la tesis de que la vida encarna en formas individualizadas y que parece aspirar o, como dice terminantemente Julián S. Huxley, "aspira a una individualidad perfecta". Las dificultades originadas por ciertas ambigüedades en la individualidad quedan zanjadas si nos atenemos, según los casos, al criterio de la situación actual, y al del punto de vista. Es individuo, según se indicó antes, el complejo real indiviso e indivisible, es decir, el que deja de ser lo que fundamentalmente era, al ser dividido, y no sólo en cuanto a forma y tamaño, sino en todo lo concerniente a su ser propio y pleno. La planta de que se arranca un gajo es un individuo lesionado, y la lombriz partida en dos es, por lo pronto, un animal quebrantado, una individualidad deshecha; ésos son los estados actuales que han de ser tomados en cuenta, y si posteriormente ambos se rehacen y aun dan lugar a una duplicación, ello sucede precisamente merced al principio individualizante, al poder connatural con la vida de organizar individuos y restaurar la individualidad herida, propiedad esta última que es una de las preeminencias de la fuerza individualizadora vital, ya que en lo inorgánico no se advierte por ninguna parte la capacidad de regenerar las individualidades rotas. En el orden físico, son individuos los átomos, acaso también sus elementos definidos, así como las moléculas y quizás los cristales:

no lo son los demás agregados inorgánicos. La individualidad física, mucho menos resuelta y múltiple que la orgánica, parece haberse detenido en los primeros pasos, en las elaboraciones indispensables para superar la caótica confusión originaria y crear un orden regular, dejando a cargo de la vida la faena de llevar adelante la individualización. El motivo de la unidad funcional (y de la finalidad, si se acepta lo propuesto por Eduard von Hartmann) impone distinguir a veces entre un respecto y otro (es el segundo criterio a que nos hemos referido, el del punto de vista): por ejemplo, en ciertas colonias animales, el individuo, la unidad de función y fin, lo es la colonia total desde cierto respecto, y cada individuo componente desde otro; distinción semejante es válida si se acepta, como parece justo, considerar individuos determinadas colectividades funcionales, como un hormiguero o una colmena, una muchedumbre o cualquier forma de agrupación humana con ordenación y finalidades propias. El criterio de la unidad funcional actual, dependiente de un principio interno, aparta cualquier ficticia individualidad y muestra al individuo verdadero como un compacto centrado en sí y organizado por una necesidad íntima. Refiriéndose a ciertas sorprendentes agrupaciones de células, dice el ya citado Huxley: "Pero en el segundo caso se diría que existe una extraña fuerza superorganizadora, una idea del todo existente en las partes. Otra vez acude al pensamiento la imagen de un comando que dirige su ejército o la de un arquitecto disponiendo sus materiales. Pero otra vez nos preguntamos: ¿dónde está ese comando? ¿dónde el arquitecto? No podemos aceptar que existe algo semejante en la esponja normal, y menos aún en las bolitas de células en desorden agrupadas al azar".[1] Un individuo suele estar compuesto de individualidades menores, que sacrifican en mayor

[1] Julián S. Huxley, *The Individual in the Animal Kingdom* (trad. esp., El *individuo en el reino animal*, Buenos Aires, Pleamar, 1945, pág. 98). Las otras citas de Huxley pertenecen al mismo libro.

o menor medida su autonomía e individualidad propias al componer la individualidad superior o global; vínculos y supeditaciones de muy distinto orden reúnen y articulan los átomos en la molécula, las moléculas en la célula, las células en el viviente pluricelular, los hombres en la sociedad. Átomos, moléculas, células, seres multicelulares, hombres, son individuos porque poseen, junto con la unidad funcional, una autonomía que los separa de todo lo demás, autonomía que, como bien anota Huxley, no es absoluto encierro, aislamiento como el del recluso o el asceta, sino una autonomía activa que supone intercambio de materiales y de influjos con la realidad colindante. En cambio, no son individuos los complejos desprovistos de autonomía, los cuerpos físicos de la experiencia común, aquellos complejos orgánicos cuya estructura y funcionamiento denuncian su condición de partes al exclusivo servicio de un todo, de un individuo verdadero: así ocurre con los tejidos y órganos de un ser vivo, que no poseen más sentido y alcance que contribuir a la individualidad de la cual son segmentos instrumentales.

Una definición tradicional de la individualidad reza así: "*id quod est indistinctum (indivisum) in se et distinctum (divisum) a quolibet alio*". Aquí se registran dos notas capitales de la individualidad: la indivisibilidad y la separación, pero se omite la autonomía, en la que hemos venido insistiendo. El individuo, en efecto, es uno en sí y separado tanto de las otras individualidades como de la realidad no individualizada, por muchas relaciones que con todo eso mantenga. La primera nota es la fundamental y primaria; una individualidad se recorta y afirma frente a lo demás en la medida en que es una unidad de acción y de sentido, y no una arbitraria porción de sustancia homogénea o heterogénea, y es indudable que esa unidad funcional sólo lo es verdaderamente cuando es autónoma, dándose por supuesto que esta autonomía es fatalmente relativa en el orden de la naturaleza: la autonomía total está reservada al espíritu.

Cada individuo es una unidad circunscrita, cerrada, aunque con entradas y salidas; un objeto distinto de todos los demás por razones internas. Llamamos "distintos" a los objetos en cuanto componen pluralidad y sólo por originarla. Lo distinto y lo diferente, que vienen a ser la misma cosa en el uso corriente, deben ser distinguidos en los casos en que conviene una terminología de cierto rigor. Los distintos se distinguen entre sí por ser cada uno una unidad, mientras que los "diferentes" son los que tienen entre sí diversidad estructural o funcional; puede pensarse, pues, en distintos que no sean diferentes. Es obvio que cada objeto es distinto de todos los demás, porque aquello que entre sí no es distinto es uno y lo mismo. Otro asunto es que cada individuo –que es el tipo de objeto que nos ocupa– sea diferente de otro individuo o de todos los demás. La diferencia, para los objetos reales en general, recae sobre dos respectos: las notas de posición de cada objeto en el espacio y en el tiempo, y las notas de composición o estructura. No pueden haber objetos –en nuestro caso, individuos– que no difieran absolutamente en nada, porque, si poseyeran idénticas notas posicionales de espacio y tiempo, se superpondrían y confundirían. Queda por ver si hay la posibilidad de individuos relativamente idénticos, esto es, con diferentes referencias posicionales y notas estructurales y funcionales absolutamente idénticas. Hemos examinado anteriormente este problema, y no es necesario repetir ahora nuestras conclusiones.[1] Leibniz sostiene que no hay identidades en lo real, que todo individuo o toda mónada difiere internamente de las demás, constituyendo el conjunto de todas ellas una serie con diferencias sumamente pequeñas entre las unidades, que dan lugar así a una especie de gradación continua. Esta tesis se apoya indudablemente en fundamentos metafísicos y aun teológicos,

[1] "Contribución al estudio de las relaciones de comparación" en el libro *Papeles para una filosofía* (Buenos Aires, Losada, 1945).

e implica una toma de posición valorativa: la repetición de lo idéntico carecería de cualquier justificación en un universo regido por el sentido, en "el mejor de los mundos posibles". La verdad es que ningún argumento valedero autoriza a rechazar la posibilidad de individuos relativamente idénticos, es decir, estructural y funcionalmente idénticos, pero diferentes en sus referencias posicionales, aunque su existencia resulte altamente improbable.

La existencia del mundo como un cosmos, como una realidad consistente y persistente, varia, ordenada y regular, parece relacionarse estrechamente y desde el comienzo con la individualidad. Antes de las primeras individuaciones físicas, debe ser supuesto el caos, con anterioridad temporal o, por lo menos, lógica. En todas las cosmogonías, asi religiosas como filosóficas y científicas, el "mundo" nace y progresa mediante un proceso de individuación, y no se ve cómo podría ser de otro modo. Los primeros elementos cósmicos, los átomos, son individuos. Acaso el originario material físico deba imaginarse como el indiferenciado y caótico *ápeiron* de Anaximandro, que luego pasó a individualizarse en coágulos estables y diversos –los átomos–, los que, al asociarse en moléculas, producen la riquísima variedad de materiales que constituyen el mundo, con sus procesos regulares y armónicos. La capacidad de individuación es limitada en lo inorgánico; la aparición de la vida significa ante todo un poderoso incremento de la energía individualizante, hasta el punto de que los individuos físicos no parecen sino rudimentarios esbozos de los orgánicos, los ciegos ensayos de una aptitud configuradora que luego encuentra en la vida la oportunidad para desplegarse con incomparable esplendor.

En el apartado anterior hemos hablado de la capacidad de forma que en la vida incansablemente se manifiesta; tengamos en cuenta ahora que las formas así engendradas son individuos, realidades singularizadas y centradas en sí, cada una de las cuales

se afirma con su propia existencia frente a todos los demás seres y cosas. La individuación cobra en la vida un sentido que no alcanzó en lo inorgánico. Las realidades vivientes son en cierto modo autorrealidades, complejos con una estructura autorregulada, que -podría decirse- poseen un centro íntimo, aunque todavía sin conciencia; no son sistemas constituidos por vínculos y legalidades físicas, ni tampoco meras configuraciones en las que parcial y pasajeramente se circunscriba y recoja el torrente del flujo vital, sino que efectivamente son, existen por sí y para sí, y es como si cada una de ellas se hiciera cargo de la vida, la administrara por su cuenta el lapso que le es concedido, y dejara luego algo o mucho de sí a sus descendientes, a sus herederos. Sobre todo, la individualización orgánica permite los dos planos vitales, contrapuestos al plano único de lo físico; esa doble faz de la vida, que es suma de procesos peculiares y es también repercusión de esos procesos en un foco o centro que se va haciendo poco a poco más resonante, más denso, más organizado, más dueño de sí. "Parecería -dicen unas solemnes palabras de Max Scheler- que hay una gradación en la cual un ser primigenio se va inclinando cada vez más sobre sí mismo, en la arquitectura del universo, e intimando consigo mismo por grados cada vez más altos y dimensiones siempre nuevas, hasta comprenderse y poseerse íntegramente en el hombre." La vida parece ser, por excelencia, un gran taller de individualidades, un inconmensurable laboratorio destinado a elaborarlas, diversificarlas y perfeccionarlas, en una faena en la que compiten la inventiva y la tenacidad. "*La vie* -ha escrito Bergson- *manifeste une recherche de l'individualité et tend à constituer des systèmes naturellement isolés, naturellement clos.*" Esta opinión del gran filósofo francés ha sido acogida y refrendada por Huxley, quien la ha puesto a la cabeza de uno de los capítulos de su libro antes citado.

Parecería a primera vista que en la individualidad no hay grados; un objeto es individuo o no, según cumpla o deje de cumplir

los requisitos de la individualidad. Pero un individuo, por ser una unidad de estructura y de función, es más individuo en la medida en que esa unidad se intensifique. Según esta consideración, el individuo viviente lo es más que el inorgánico, porque las funciones coordinadoras son en él mayores y sobre todo porque han extendido su radio, defendiendo elásticamente la individualidad, poniendo el contorno a su servicio, restaurándola si es quebrantada, engendrando individualidades nuevas; agréguese a todo esto el momento del psiquismo, de tan extraordinario sentido individualizante, visible sobre todo cuando se observa su crecimiento en la escala de los seres vivos. El animal es más individuo que la planta, el vertebrado es más individuo que el insecto, el mamífero es más individuo que el pez. Con estas indicaciones a la vista, debe corregirse la apreciación de que todos los individuos que lo sean, son semejantes en el respecto de la individualidad. La individualización, en lo orgánico, se corresponde con la coordinación de las partes y la armonía y unificación de las funciones, y todo esto va a par con la constitución y consolidación de un centro íntimo; aquella paulatina inclinación del ser originario sobre sí mismo, de que habla Scheler, sólo ocurre por el camino de la individualización, que va originando y robusteciendo centros íntimos de complicación creciente.

Individualización es particularización, formación de núcleos privados, cerrados y separados de todo lo demás; no sin duda al modo de las mónadas de Leibniz, desprovistas de puertas y ventanas, pero sí con la aptitud para regular y fiscalizar estrictamente, según normas e intereses propios, todas las entradas y salidas. El progreso de la individualidad es, pues, progreso de la particularidad, pero al mismo tiempo, y esto es lo paradójico y sorprendente, es un avance hacia la universalidad, hacia la liberación del encierro en lo particular. La contradicción se resuelve sin dificultad. La individualización creciente es potenciamiento del centro singular, concentración, paulatino autodominio, iluminación del

recinto psíquico y auge de los aparatos cognoscitivos; con esto aumenta el radio de acción del ente que, al mismo tiempo que es más él mismo, intensifica su poderío, su capacidad de proyectarse por campos más varios y más extensos, con lo que va ampliando sucesivamente su trato con los seres y las cosas. El sentido o la dirección de esta marcha se advierte cuando se piensa en la serie escalonada de las individualidades, desde las de la vida vegetal y de la animal de más remota fecha, hasta los antropoides. Con sus procesos más activos, con su movilidad, el animal se adelanta mucho al vegetal en el trato con las cosas; psíquicamente, las especies animales se van en general abriendo al mundo a medida que progresan en la jerarquía zoológica, y podemos imaginar entre ellas y la realidad algo así como una niebla que poco a poco se va disipando; la intencionalidad desata el golpe de viento que barre por completo esa niebla, y con ello la pura animalidad ha terminado.

Con la aparición de la intencionalidad, la individualización da un paso gigantesco, un salto. El psiquismo preintencional es ya en el animal un enérgico elemento de individualización, como momento de interiorización y órgano de correlación y de conducta con sentido; en general ese psiquismo es inseparable de todas aquellas fuerzas y tendencias que promueven y mantienen las individualidades vivientes. El psiquismo intencional constituye en el hombre un centro individualizado que no puede ser equiparado al del animal. Este centro ejerce una actividad de nueva especie. Crea un núcleo puntual –el sujeto–, pivote o eje que sustenta toda la vida consciente del individuo y la refiere a sí; de todos los cambios sobrevenidos con el nacimiento de este nuevo psiquismo, el primero que corresponde destacar aquí es esa extraordinaria condensación que origina un foco, un punto que pasa a ser lo determinante en este tipo de individualidad. Además, esta individualidad así condensada y espesada queda henchida de contenidos sin paralelo en las anteriores etapas de la

vida psíquica; todas las objetivaciones, así las referentes a lo externo como las correspondientes a la intimidad orgánica y psíquica del individuo, pasan a ser elementos suyos, en la percepción, en el recuerdo, en un fondo oscuro del cual son extraídas voluntaria e involuntariamente. El conjunto de esas objetivaciones, que abarcan todas las dimensiones, aprehensiones, reacciones emocionales, movimientos de la voluntad, compone un mundo subjetivo elaborado, seleccionado, teñido según los módulos de cada individuo, que comprende su particular concepción del mundo y de la vida. El saberse, la autoconciencia, que para nosotros es atributo de la intencionalidad y no propiedad exclusiva del espíritu, introduce una componente individualizante de inconmensurable alcance; aunque el sujeto careciera de mundo y sólo poseyera el dato reflexivo de su propio ser, ya con ello alcanzaría un altísimo nivel en la individualización, al vivirse y saberse a sí mismo en su unicidad. Nada menos que una nueva dimensión de la realidad viene, con la autoconciencia, a erigirse en supremo recurso individualizador, y con ello parecería haber alcanzado el ápice o culminación ese ímpetu individualizante que parece recorrer la realidad e ir creando en ella un sentido.

Más allá de la mera intencionalidad, el espíritu lleva la individualización al límite, agranda y ennoblece esa dualidad de yo y mundo que, como hemos visto, son momentos casi inseparables en la individualidad humana. Además, con el advenimiento del espíritu se cumple la conciliación de la particularidad individual –precisamente al extremarse– con la universalidad. Pero todo lo concerniente al espíritu debe quedar para más adelante.

CAPÍTULO II

La comunidad humana como comunidad objetivante

La comunidad humana sólo nos ocupará en aquellos aspectos o rasgos suyos que nos resulten indispensables para complementar o corroborar la determinación de lo esencial humano. Además de excluir lo que no toca de cerca a nuestro planteo, procuraremos dejar de lado lo que, tocándolo, pertenece al orden del espíritu, para considerar después conjuntamente todo lo concerniente a lo espiritual. Al sociólogo le corresponde agotar el estudio de la sociedad humana; a nosotros nos interesa únicamente lo que en ella tiene que ver con aquello que en el hombre fundamenta la humanidad.

La asimilación de la comunidad humana a las sociedades animales, que sedujo durante algún tiempo a los filósofos y a los sociólogos de orientación naturalista, parece no tener ya muchos partidarios. Para nosotros, así como hay capital diferencia entre el animal y el hombre, aun considerando a éste despojado de su dimensión espiritual, hay también diversidad profunda e irreductible entre las comunidades animales y la humana, aunque en ésta se prescinda de la injerencia del espíritu. El hombre se define como ente intencional, como el ser que es un sujeto y que tiene un mundo objetivado; esta situación básica, como ya se indicó, determina y condiciona lo que en su afectividad y en sus comportamientos aparece como específicamente humano, de manera que tanto el sector emocional como el volitivo del hombre, por muy separados que se hallen de los correspondientes del animal,

no tienen en sí su principio diferencial, sino que lo reciben de la estructura sujeto-objeto, que es lo originario y aun lo único originario en el hombre, salvo que remontemos a la *vis judicativa* que parecería haber promovido y engendrado el par correlativo de subjetividad y objetividad. Así como en el hombre, en lo que podría llamarse su régimen individual, la estructura sujeto-objeto es lo esencial y determinante, así lo es también en la comunidad o colectividad de hombres, y también en la productividad objetiva del hombre, o sea la cultura. Precisamente, lo que más nos confirma en la verdad de nuestro esquema es su capacidad para proporcionar una explicación que nos parece satisfactoria de todo lo humano.

Lo propio de la comunidad humana como tal deriva sin excepción de ser el hombre un sujeto y de percibir o concebir un mundo de objetividades. La vida social en general no es exclusiva del hombre; no sólo muchas especies animales viven en sociedades de diversos géneros, sino que en éstas se dan varios de los hechos que investigan los sociólogos en la sociedad humana: tensiones positivas y negativas, jefatura, jerarquización, división del trabajo, etc. Lo mismo puede decirse, en particular, de los complejos familiares. Pero ninguna agrupación animal, sean cuales fueren los rasgos que posea en común con la sociedad humana, se puede asimilar razonablemente a ésta, que es, ella sola, agrupación de sujetos cada uno con su mundo de objetos, y cada uno, por lo tanto, capaz de objetivar el grupo y de concebir objetivamente a cada uno de sus compañeros.

Que sea agrupación de sujetos no equivale a sentar que esos sujetos sean constante y plenamente conscientes de sí como sujetos. El hombre no es, en principio y al principio, el ser que se autocomprende y autoposee, aunque seguramente deba llegar y llegue a serlo por imperio de la capacidad objetivadora, hasta el punto de que si no alcanza la autoconciencia acusa una falla o detención en la progresión objetivante. En la estructura sujeto-objeto,

fundante de lo humano, al objeto le es esencial la objetivación puesto que lo constituye, pero al sujeto no, y la autoconciencia es autoobjetivación; al sujeto sólo le es esencial el ser sujeto, el tener objetos en la postura perceptiva y, en los otros comportamientos, ser un centro de funciones dirigidas objetivamente (intencionales) en el plano emocional y en el volitivo. El sujeto puede percibir objetos, puede constituir su experiencia objetiva en el campo de la exterioridad y aun en el de la interioridad y desarrollarla abundantemente, sin arribar a la experiencia unitaria del yo, a la afirmación consciente y explícita de su sí-mismo, porque lo que hace al sujeto es el conocer en general y no el conocerse en particular. La experiencia íntima en general no debe ser confundida con la efectiva autoconciencia, que es también experiencia íntima, pero de un tipo peculiar y probablemente con una alta dosis de interpretación. No hay sujeto sin alguna experiencia íntima, porque muchas de las objetivaciones primarias pertenecen al reino de la interioridad; pero esas experiencias, ni en cuanto aisladas y ocasionales, ni en cuanto organizadas en amplios complejos, implican necesariamente la percepción del sí-mismo, que supone la objetivación de la identidad y la permanencia íntimas, una persistente mirada vuelta hacia sí que descubra y en cierto modo promueva la solidez, articulación y aun jerarquización de los contenidos, vistos en conexión con el centro que los sostiene y alrededor del cual se disponen. Para evitar malentendidos, debe quedar claro que si bien la autoconciencia no es un elemento primario de lo humano, es probablemente a su tiempo un momento necesario y sin el cual quedaría trunca la humanidad en el hombre. Porque lo que hace al hombre es la objetivación como actividad ininterrumpida, y no como un funcionamiento fragmentario y aleatorio; por lo tanto, cualquier interrupción o limitación en la acción objetivadora es también interrupción o limitación de lo humano, y todas las prolongaciones y consecuencias necesarias de la objetivación pertenecen a la índole humana, aun cuando tarden o no lleguen a

darse, por ser el hombre un ser que explicita históricamente, temporalmente, todo lo que está implícito en su esencia.

Concuerda con el orden natural de las cosas que la autoconciencia propia o plena no sea una postura primitiva, sino más bien tardía. La orientación espontánea de la mirada perceptiva es la directa, la que va desde el sujeto hacia lo que se pone ante él; el regreso del sujeto sobre sí mismo es signo de madurez. La experiencia de sí supone muchas anteriores experiencias de lo otro, la gimnasia suficiente para ensayar el movimiento reflejo que en cierto modo violenta y contradice la marcha propia de la percepción, que es normalmente percepción de algo contrapuesto u ofrecido al sujeto. Para percibirse a sí, el sujeto debe convertirse artificiosamente en objeto, desdoblarse, desvirtuarse. Otra cosa ocurre en la común percepción de contenidos subjetivos, cuando no llegan a configurar el sí-mismo, porque aquí no hay inversión de la mirada perceptiva: si el sujeto repara en un estado cenestésico, si revive un recuerdo, si elabora una imagen y es consciente de su ficción, no hace sino lo que habitualmente realiza en cualquier percepción, atender a algo que se le pone delante. Cosa muy diferente es el autoconcebirse como individualidad íntima, una a lo largo de todos los tránsitos de la vida y de la conciencia. Cierta similitud en la sucesión de las actitudes filosóficas fundamentales puede resultar ilustrativa. La metafísica, indagación de sentido directo, que se preocupa por el ser de las cosas, es normalmente anterior a la teoría del conocimiento, averiguación de tipo reflejo o indirecto, en la que el filósofo tiene que volverse sobre sí, desentendiéndose de las cosas y preocupándose de su conocimiento de ellas, atendiendo a los modos de su aprehensión e interpretación de la realidad. También ocurre algo semejante en el desarrollo del hombre en los primeros tramos de su existencia: el niño tiene una conciencia más lúcida de la exterioridad que de sí mismo, y la llamada crisis de la adolescencia es, en parte considerable, el descubrimiento de la propia interioridad. La tardanza en la apari-

ción de la autoconciencia confirma el papel de la objetivación, la cual, como es muy comprensible, recae primero en lo externo, en lo ajeno, en lo que se pone ante el sujeto (categoría en la que entra lo íntimo que no es el sí-mismo), y sólo más tarde en la escondida realidad de la última entraña subjetiva.

"No es su sociabilidad –escribe Morris Ginsberg–[1] lo que distingue al hombre de los animales, ya que hay animales que poseen una compleja vida social; lo que hace única su posición es su combinación notable de individualidad y sociabilidad, su capacidad de rebelarse contra la voluntad de la comunidad y de ganar una independencia interna que le permite reaccionar a su vez sobre la comunidad."

Aunque en los comienzos la comunidad se imponga al individuo, ya la percepción objetiva que el hombre logra del grupo –a la que el animal nunca se eleva– significa un principio o una posibilidad de evasión, de liberación, y lo mismo su percepción objetiva de los camaradas contribuye a allanarle el camino hacia su autopercepción. Parece innegable que la conciencia del nosotros y del tú es anterior a la del sí-mismo. El conjunto abarcable de los prójimos y la singularidad de cada uno de ellos son perceptibles en actos de aprehensión directa, y la percepción externa de cada uno por sí mismo, la de su propio cuerpo, y también la de los complejos de contenidos interiores, lo llevan a sentirse incorporado al conjunto y de este modo a constituir esa entidad del nosotros, que, por otra parte, cada cual puede concebir o comprender con referencia a su propia vida vivencial, sin que para ello sea necesario recurrir a la clara conciencia del sí-mismo. Una especie de reaparición transitoria de esa situación originaria sucede en los fenómenos de muchedumbre, que presentan además otros rasgos de evidente primitivismo. La autoafirmación práctica, los

[1] Morris Ginsberg, *Manual de sociología* (Losada, Buenos Aires, 1942), pág. 109.

sentimientos egoístas, no requieren la objetivación del sí-mismo; el más desaforado egoísmo posiblemente puede darse tanto sin autoconciencia como con una autoconciencia exacerbada. La autoafirmación efectiva del sujeto ocurre pues, en principio por lo menos, independientemente de la autoafirmación consciente u objetivada, pero es presumible que existan relaciones entre ambas, por ejemplo, en los sentimientos de responsabilidad y en ciertos modos de aspirar al sentido. Poseemos algunos testimonios de la aparición de la percepción del yo. En sus recuerdos de infancia, escribe Juan Pablo Richter: "Una mañana estaba yo, niño tierno aún, en la puerta de entrada, y miraba hacia la izquierda, hacia la leñera, cuando de repente la visión interior: yo soy un yo, cayó ante mí como un rayo del cielo y se mantuvo desde entonces brillante; mi yo se vio entonces a sí mismo por primera vez y para la eternidad". Ese niño que había de ser *Jean Paul* no había necesitado concebirse como un yo para ejercer todos los actos propios de una individualidad humana diferente de las demás, incluso el distinguir esa individualidad de todas las otras.

Admitida la prioridad de la conciencia del nosotros y del tú, notamos que interviene en ella la objetivación, que igualmente, pero en forma muy particular, acarrea la conciencia del sí-mismo. En los escalones inferiores de la vida social, la sociedad prevalece sobre el individuo y lo absorbe. Muchos hechos bien conocidos atestiguan esta absorción, como la responsabilidad atribuida al grupo cuando uno de sus componentes comete un delito, concepción de la que perduran vestigios aun en sociedades muy civilizadas y en general, la ordenación jurídica que ignora todavía los derechos individuales.[1] Tal subordinación de los miembros al todo es cosa muy diferente de los lazos de fidelidad

[1] Véase Félix Krueger, *Zur Entwicklungspsychologie des Rechts*, 1926. Versión abreviada en el volumen Félix Krueger, *Estudios psicológicos*, 1939, que preparó para la Universidad Nacional del Litoral el autor de este libro.

que el individuo pueda establecer más adelante con el cuerpo social, en reconocimiento de su débito a él y por solidaridad con los hombres a quienes se siente unido en una identidad de orígenes, intereses y destino. En el primer caso, ha sido objetivada la comunidad, y falta en los individuos una autopercepción y una autovaloración que la contrapese; en el segundo, el individuo se percibe a sí al mismo tiempo que percibe la sociedad. Es verosímil que la percepción de los demás estimule la propia y conduzca a cada uno a reconocerse como un sí-mismo, y que de aquí se pase a reconocer un sí-mismo en los otros. En los intercambios sociales y culturales son frecuentes estos movimientos de ida y vuelta con sucesiva intensificación y ganancia, porque el hombre construye fuera de sí una realidad que es proyección suya, y en el trato con ella refuerza y perfecciona la fuente interna de que esa realidad externa ha brotado. Retengamos que, por ser comunidad de sujetos, la comunidad humana lo es de hecho de sujetos que entre sí se perciben, y que puede y probablemente debe llegar con necesidad a ser comunidad en la cual cada componente se percibe a sí y concibe a cada uno de los demás como un sí-mismo.

Aunque reconozcamos la parcial verdad de la aserción de Ginsberg aducida antes, la esencial peculiaridad de la agrupación humana radica en otra cosa que en la capacidad del hombre de rebelarse contra las imposiciones comunitarias. La comunidad humana es comunidad intencional, y esto la define y la aleja de cualquier tipo de comunidad zoológica. El hombre percibe objetivamente, se constituye –en la experiencia total, en el recuerdo, en las suposiciones y previsiones– un universo objetivado, que se prolonga y completa con el mundo de las creaciones culturales. Todo esto, en cuanto posesión de cada uno, por serle dado con carácter de objetividad, por buscar también la expresión objetiva o significante, puede ser trasmitido, comunicado. Parte considerable de la interioridad de cada uno se traslada así a los demás, y en cierta medida, a la comunidad toda, la cual recapitula la experien-

cia objetivada de sus miembros. Desde este punto de vista capital, si el hombre es un sujeto, un ser que aprehende objetividades, la comunidad humana es asociación de sujetos y depósito común de sus objetivaciones, que están a disposición de cada miembro en cuanto es apto para recibirlas como significaciones. De aquí el extraordinario alcance del lenguaje objetivo para singularizar la comunidad humana, que es comunidad de parlantes, de seres que se intercambian sus contenidos anímicos objetivados.

Lo meramente vivido, no sólo está por debajo de la objetivación, sino que carece de efectiva posibilidad de trasmisión. Los estados se exteriorizan en expresiones involuntarias que, cuando son captadas, son entendidas por quien las aprehende como señales muchas veces equívocas del fenómeno que las provoca, pero sin que lo signifiquen propiamente, sin que ese fenómeno, traducido en una representación, sea su preciso contenido, como lo son las significaciones del lenguaje objetivo. Entre un fenómeno psíquico y su expresión no significativa (por ejemplo, entre una fuerte impresión de peligro y el grito que la exterioriza) la relación es inmediata y de causa a efecto. En cambio, para la expresión significativa es necesario que una situación haya sido percibida o concebida objetivamente y que se utilicen voluntariamente los signos que responden a ella, normalmente una frase o articulación de frases, aunque puede ser también una sola palabra, pero con el valor y alcance de una frase completa. El lenguaje objetivo, no sólo permite que el sujeto precise sus contenidos y sea capaz de largos desarrollos de pensamiento, y que los comunique a otros sujetos, sino que posibilita también la durabilidad, la conservación de esos materiales indefinidamente, en la tradición oral o escrita. Una comunidad es en parte considerable una tradición, un acervo; esta tradición es de carácter acumulativo, no sólo porque las experiencias se suman y superponen, sino porque las experiencias efectuadas permiten y sugieren otras que no serían factibles sin ciertos precedentes. La serie no es lineal, sin dejar por eso de

ser acumulativa; una experiencia puede decretar la invalidez de muchas otras anteriores, que fueron su natural antecedente, o corroborarlas y difundir sobre ellas el prestigio de una certeza mejor fundada, y también la convicción de que una cantera ha llegado a agotarse suele incitar a buscar otras. En suma, por muy diferentes que algunas experiencias sean de las anteriores, no por eso son menos dependientes de ellas. Y aquí aparece una relación curiosa entre la tradición, proceso acumulativo que jamás se detiene, y lo que se entiende corrientemente por tradicionalismo. La tradición aumenta y se enriquece con el transcurrir del tiempo; el tradicionalismo aspira a fijar ciertos estados o etapas de la tradición, y al inmovilizarlos y presentarlos como definitivamente válidos, va contra la médula misma de la tradición verdadera, que es proceso que de continuo se alarga y cada día se perfecciona. Nadie negará que la tradición del hombre de las altas civilizaciones es infinitamente más rica y compleja que la del primitivo y la del animal; pero el primitivo, y en mayor grado el animal, son mucho más "tradicionalistas" que el hombre muy civilizado, incansable acrecentador de su patrimonio tradicional. La tradición aumenta en la medida en que la especie o el grupo acoge y conserva las experiencias de sus miembros; se funda, pues, en la actividad objetivante, y en cambio lo que se llama comúnmente tradicionalismo se fundamenta en la pereza, lentitud o franca incapacidad para nuevas objetivaciones, en el designio de atenerse de una vez por todas a lo ya hecho y obtenido. A este tradicionalismo de la inmovilidad se opone el tradicionalismo legítimo, que reverencia el pasado sin intentar convertirlo en un eterno presente; que, al respetar y amar la tradición, piensa en la heredada, en la que se va forjando cada hora y en la que seguirá construyendo la inagotable actividad del hombre.

En cierto modo, y con todas las reservas mentales necesarias para no convertir en hipóstasis míticas los momentos de colectividad, puede decirse que la especie humana o sus grupos, según

los casos, poseen una representación objetiva de la realidad dada. Esta representación se compone con las conquistas individuales, pero en ningún individuo se recoge con la amplitud que en el grupo, el cual la mantiene repartida en la memoria de sus componentes, elaborada en sus mitificaciones, depositada en los archivos documentales y también concentrada en ciertos individuos que por vocación u ocupación profesional almacenan en sí grandes masas de la experiencia del grupo. El grupo –sea la especie, sean los grupos parciales– no posee un órgano psíquico. En el psiquismo individual, el único comprobable, se dan tanto los momentos puramente individuales como los colectivos, y la diferencia entre ambos no interesa ahora, pues al hablar de un acervo colectivo nos referimos indiferentemente a las llamadas representaciones colectivas y a la suma de las que siguen siendo rigurosamente individuales, que en cuanto individuales son fragmentarias, pero que se integran y completan, las de un individuo con las de los demás, al pasar al tesoro común. En este acervo se pueden hacer muchas distinciones, teniendo en cuenta la calidad de las representaciones y los sectores o capas del grupo; limitémonos a distinguir entre los contenidos conscientes y claramente percibidos, y los de "concepción del mundo", en el plano de la creencia, con sus interpretaciones y valoraciones implícitas. Otro aspecto importante es la autopercepción colectiva, lo que el hombre piense de sí en cuanto hombre o de los hombres en general; lo que piense de su grupo racial, nacional, etc. Para cada miembro del grupo, sus propias experiencias son sumamente limitadas y débiles, en comparación con las que recibe del grupo por conductos muy varios. La posibilidad de trasmitir a los demás –al grupo– las propias experiencias y de recibir la experiencia plural acumulada, ocurre en el hombre en forma y magnitud tan distintas de las que se dan en el animal, que cualquier aproximación es disparatada. Además, el hombre, que lo objetiva todo, objetiva esa misma trasmisión del grupo al individuo y se hace consciente de ella, la concibe como

un proceso conveniente y necesario, y la perfecciona y acelera. Los recursos de la pedagogía reglamentada son sólo una parte, la más evidente, de los procesos educativos humanos, que comienzan con el aprendizaje del idioma y los cuentos de la madre o de la nodriza. La comunidad humana es toda ella una vastísima escuela que alecciona e instruye al hombre desde que se enciende su inteligencia hasta que se apaga.

No estamos en condiciones de discutir hasta qué punto existe en el animal, en ciertas especies por lo menos, al lado de la herencia netamente biológica, legada por vía orgánica, una herencia tradicional, trasmitida por la imitación y el aprendizaje. Para el hombre, ser intencional, la herencia que le es peculiar y exclusiva no es la biológica, que comparte con todos los seres vivos, sino la herencia intencional, que es herencia de lo adquirido. Así supera, también por este costado, la férrea ley del encierro en la propia organización psicofísica, que en los demás seres parece no permitir el traspaso a los descendientes de lo que no ha llegado a convertirse en elemento biológico. Lo que el hombre hereda en su calidad de hombre no son solamente ciertas disposiciones o predisposiciones, encapsuladas en las células germinales, aunque también por este medio le llegue mucho de lo específicamente humano, empezando por su estructura psíquica fundamental. Mediante la objetivación externa y la expresión, el hombre echa fuera de sí lo que objetiva, en términos de comunicación y de creación cultural; por la vida en comunidad, lo objetivado y expresado se capitaliza y pasa a ser bien común para los coetáneos y herencia para los descendientes. Lo que el hombre hereda así es, pues, el mundo, tal como la especie o el grupo lo ha percibido y concebido, y todas las objetivaciones culturales acumuladas, en la medida en que es capaz de comprenderlas y utilizarlas, de hacerlas suyas en el goce o en el provecho. Su herencia no proviene solamente de la pareja progenitora, sino de todo el grupo y, a la larga, de toda la humanidad.

En el individuo humano hay ya una notoria historicidad, porque las objetivaciones se le acumulan y también porque él mismo se modifica al realizarlas, como anota Husserl en un pasaje que hemos consignado en páginas anteriores.[1] Esta historicidad, por decirlo así, privada, aumenta notablemente para la comunidad y para el individuo en cuanto integrante de ella, por el incremento de la masa comunizada de las objetivaciones, sobre la cual vive cada hombre como sobre una plataforma que sin cesar se eleva por el esfuerzo combinado de todos. La experiencia humana no es sólo la de las objetivaciones así atesoradas, sino también la de la pluralidad del aporte y la de su crecimiento, la de vivir en cada sazón sobre un rico légamo en el que se sedimenta la experiencia de todos y la de cada día; es sobre todo el hombre occidental el que ha llegado a cobrar conciencia de ese agrandamiento dinámico y continuo, que ha dado lugar a la creencia en el progreso y aun a toda su concepción de la historia, y que hoy lleva a algunos a sostener la radical historicidad del hombre, la extrema resolución de la índole humana en su devenir histórico, desconociendo que esa indudable historicidad no se sostiene por sí sola, sino que se constituye sobre la estructura objetivante y de ella depende.

La peculiaridad humana origina otras consecuencias para la vida de la agrupación y para la de cada individuo por ser miembro del grupo. No sólo la agrupación como tal es objetivada, derivando de esto abundantes fenómenos reflejos en los que no podemos detenernos, sino que es también la objetivación más resuelta la que ocasiona o posibilita el pasaje de los momentos de comunidad en sentido estricto, o de agrupación preferentemente vivida, a los de sociedad, agrupación con normas y finalidades más claramente establecidas. Lo propio en general de la agrupación humana, desde este punto de vista, es ser una comunidad que, por objetivación de fines y medios, engendra una gran variedad de grupos parciales

[1] Cap. I, § 3.

y bien definidos, pero que además tiende toda ella a pasar de lo comunal a lo social, por la objetivación de las relaciones comunales. En algunos casos, el auge de la socialización en perjuicio de la comunización se siente como una pérdida, y se produce, o por lo menos se requiere o intenta en forma planeada, una vuelta a la situación comunitaria abolida o aminorada: lo curioso de este hecho y lo importante para nuestras tesis es que son las mismas fuerzas de dirección objetiva las que resuelven desandar el camino por el cual avanzaron de lo comunal a lo social, y que lo que así se proponen es la restauración mediante recursos altamente conscientes de una situación caracterizada ella misma por el predominio de las dimensiones inconscientes y meramente vividas. Las repercusiones innumerables y los fenómenos de vaivén son normales en el hombre, y provienen directamente de su específico modo de ser. En todos estos procesos es evidente un aumento de la conciencia de grupo, de la objetivación de las agrupaciones, de sus fines y de las relaciones que comportan entre sus componentes. En este punto ha de señalarse, sólo de pasada, un hecho de excepcional resonancia histórica y humana: la autoconciencia de cada grupo, no en cuanto conciencia de que meramente es, sino de que es de este modo o el otro, de que posee tales o cuales calidades, conciencia normalmente producida o intensificada por la cercanía y contraposición de otros grupos: contraposición de griegos y bárbaros, de cristianos, y gentiles, conciencia de clase en el mundo actual. Falta todavía una indagación sistemática de estas conciencias colectivas diferenciales, que las persiga a lo largo de los tiempos, que las describa tal como fueron y que discrimine también, en lo posible, su acuerdo o desacuerdo con la realidad social que reflejaban. Cuando dispongamos de una averiguación de este género, cuando sepamos cómo cada grupo se ha concebido a sí y ha concebido comparativamente a los demás, tendremos sin duda un instrumento capaz de proporcionarnos luces nuevas e inesperadas para la comprensión de la marcha histórica.

Aunque sólo nos ha ocupado la comunidad en cuanto receptora, integradora y trasmisora de la experiencia del mundo dado, del que se ofrece naturalmente a la aprehensión del hombre, es evidente que el tema no puede ser apartado del de la comunidad como ámbito dentro del cual se produce la cultura, esto es, la serie de las creaciones específicamente humanas, orden que no es aislable en rigor de la percepción de un mundo objetivado ni de la existencia misma de la comunidad, que, por muy elemental y primitiva que sea, supone ordenaciones que son ya creaciones culturales. Hemos preferido de momento prescindir de la cultura para referirnos separadamente a ella a continuación, para acotar con mayor comodidad sus caracteres propios, y también por entender que en la tendencia asociativa se manifiesta una propensión presente ya en el animal, bien que la peculiaridad del hombre asigne a sus agrupaciones rasgos que las singularizan y las convierten en algo totalmente nuevo frente a las asociaciones animales.

En lo anterior nos hemos debido circunscribir a algunos de los hechos que en los fenómenos de comunidad guardan estrecha conexión con las estructura fundamental del hombre. Ellos son los que interesan aquí, porque son la consecuencia de esa estructura y porque, de reflejo, reobran sobre ella y la consolidan. Creemos, además, que esos hechos son los determinantes en la agrupación humana, por muy importantes que puedan ser los demás; los otros fenómenos sociales, por muy originarios que parezcan, o provienen en alguna forma de ellos, o remiten a tendencias o factores prehumanos que reciben su cariz específico inmediatamente de la estructura fundamental del hombre, al caer en ella como en un molde, o mediatamente, al adaptarse a las situaciones a que da lugar esa estructura.

Los sociólogos ponen como fundamento de la vida social ciertas disposiciones, tendencias o actitudes, que suelen considerar primordiales e irreductibles. Por muy originario que todo ello sea, tiene tras sí, como su condición o supuesto común, la índole

peculiar del hombre. La condición primera y general de todo lo social-humano es lo humano, que se puede cifrar en la fórmula: el hombre es un sujeto, el hombre es el ser que percibe un mundo objetivo. Si la sociedad humana no es mero perfeccionamiento de las sociedades animales, es porque el hombre no es un animal perfeccionado, sino un ser con una estructura particular. Dentro de la sociedad, sea cual fuere su nivel y las fusiones comunitarias que ocurran, el hombre se porta como un sujeto, que ejerce su nativa función objetivante también respecto a su contorno humano. Muchos de los procesos sociales derivan, directa o indirectamente, de cómo y hasta dónde cada uno objetiva a los demás, como unidades o como conjunto, y asimismo las relaciones en que entra con ellos. No es difícil retrotraer las relaciones sociales al venero del que todo lo humano brota. Vierkandt,[1] por ejemplo, distingue entre las actitudes sociales enderezadas a un fin concreto, y aquellas otras que envuelven un determinado comportamiento, particularmente frente al contorno social, identificando unas y otras, respectivamente, con las tendencias o impulsos que Oppenheimer llama finales y modales. Resulta evidente que lo que distingue y condiciona estos dos tipos de actitudes es la percepción de dos diversas clases de situaciones y la objetivación hacia la cual se proyecta el individuo en cada una, que es una determinada finalidad, un especial propósito en el primer caso, y la comunidad o, mejor dicho, un sector o aspecto de ella, en el segundo. Tönnies es, como se sabe, quien más enérgicamente ha distinguido entre comunidad y sociedad, separación sobre la cual hemos dicho antes algunas palabras. Las relaciones comunitarias son, para él, las de dominación, las de compañerismo y otras en las que la dominación y el compañerismo entran conjuntamente, como el matrimonio; las relaciones societarias pueden originarse

[1] Alfred Vierkandt, art. "Sozialpsychologie", en el *Handwörterbuch der Soziologie*.

por formalización y enfriamiento de las comunitarias, o ser desde luego societarias, cuando rigen en ellas contratos o convenios de naturaleza afín a la del contrato...[1] En todas estas relaciones es previa, indudablemente, la objetivación de la situación, esto es, la percepción de los individuos con los que se ha de establecer la relación, en su posición respectiva frente al que la establece o la vive. La relación de dominación, la de compañerismo, la conyugal, no se constituyen primariamente, por indeterminado impulso y totalmente a ciegas, sino por ciertas condiciones o calidades reconocidas en el individuo dominador, por los motivos de afinidad o coincidencia que enlazan entre sí a los que se ven mutuamente como compañeros, por la atracción de un ser del otro sexo con el cual se busca comercio amoroso y se anuda un vínculo.

[1] Ferdinand Tönnies, *Comunidad y sociedad* (Losada, Buenos Aires, 1942); Íd., *Principios de sociología* (Fondo de Cultura Económica, México, 1942).

CAPÍTULO III

La cultura[1]

a) *Consideraciones preliminares*

Procederemos en el examen de la cultura como antes en el de la comunidad. Nos ceñiremos a aquellos aspectos suyos que mantienen conexión estricta con el ser del hombre, que se entrelazan íntimamente con la raíz de lo humano. Nos interesa ante todo mostrar cómo la cultura proviene de la capacidad objetivante, podría decirse que necesariamente, y por lo tanto forma cuerpo con el hecho de ser el hombre un sujeto que capta y concibe un mundo objetivo. La unidad de hombre y cultura se manifiesta de muchos modos; entre las correlaciones entre ambos nos importa especialmente destacar la reacción de la cultura sobre el hombre.

Distinguimos entre cultura objetiva y vida cultural. La cultura objetiva comprende toda creación del hombre que logra sustantividad y autonomía respecto a su creador y goza por tanto de una existencia relativamente separada: una institución, una obra de arte, una teoría, una costumbre, etc. Entendemos por vida cultural la del hombre entre estos entes objetivos creados por él. Si se deja de lado lo meramente orgánico, aquello en que el hombre coincide con los demás vivientes, toda la vida del hombre es vida cultural. La cuestión de lo que sigue siendo puramente orgánico en el hombre no es de ningún modo clara; inmerso el hombre en

[1] Circunscritos, por razones de método, a tomar en cuenta únicamente los puntos que en la doctrina de la cultura interesan a nuestro asunto, debemos pasar rápidamente sobre muchos aspectos considerables y omitir totalmente otros. Para indicaciones históricas y bibliográficas, y un planteo, aunque sumario, más general, recúrrase a F. Romero y E. Pucciarelli, *Lógica* (13ª edic., Buenos Aires, 1951), cap. XII.

lo cultural, mucho de lo que en él es originariamente orgánico se halla influido por implicaciones culturales. Por ejemplo, las funciones digestivas están modificadas por un régimen alimenticio y una regularidad que son producto de la cultura; las sexuales responden en parte a incentivos peculiarmente humanos y, además, ocurren dentro de la situación general de ser sujetos los agentes y en situaciones particulares definidas y por lo común con rigurosa calificación social.

Nos referimos aquí a la cultura prescindiendo provisionalmente de su respecto espiritual. Para nosotros, la cultura no es necesariamente espiritual, si bien lo es efectivamente en muchas de sus partes, y parece tender toda ella a ser dominada desde arriba por motivaciones espirituales. La consideración de las implicaciones espirituales en la cultura se hará más adelante.

Toda la actividad específicamente humana es cultural. Toda ella supone las objetivaciones culturales y las maneja en procesos de creación, modificación, comprensión y aprovechamiento. La vida humana es inconcebible apartada de la cultura. La noción de cultura abarca, pues, todo producto y todo comportamiento humanos; lo estrictamente orgánico no es humano, como lo físico –por ejemplo, la pesantez, a la que ningún cuerpo vivo escapa– no es cosa orgánica sino física. A veces se pone al lado de la noción de cultura la de civilización, demarcando un ámbito especial, por ejemplo, el que comprende las actividades y realizaciones más prácticas, más concretas del hombre; según este uso terminológico, que incluye una valoración, el arte, la filosofía, la religión, etc., entrarían en la cultura y todas las técnicas en la civilización. Esta división ofrece la dificultad de no contar con un criterio que señale netamente la separación, aparte de otros inconvenientes. Nos atendremos, pues, al concepto único de cultura, con la amplitud indicada.

b) *Cultura y comunidad*

En esa amplitud queda comprendida la comunidad y todos los hechos concernientes a ella, porque si calificamos de culturales todas las actividades del hombre, no hay motivo para exceptuar las correspondientes a la interrelación humana. Todos los hechos que estudia la sociología son, pues, hechos de cultura; por otra parte, la comunidad es el campo en el cual se da la cultura. No hay contradicción en sostener que la comunidad es una parte de la cultura y al mismo tiempo el terreno en que toda cultura ocurre; este tipo de implicación doble y mutua puede sorprender de primera intención, pero debe reconocerse que aparece a cada paso en el pensamiento filosófico y científico. Entre los diversos distritos culturales hay complicadas relaciones, y una de las más notables es la que llamamos "de envolvimiento", mediante la cual determinadas actividades culturales envuelven, de modo y con alcance muy diferentes, otras y a veces todas las demás.

En nuestra opinión, tanto la comunidad como cualquier grupo son objetivaciones culturales, sin duda de un orden muy particular, en cuanto su materia o sus elementos son los hombres. La sociología es una de las ciencias especiales de la cultura, la que estudia todo lo que tiene que ver con la interrelación humana y con los complejos a que ésta da lugar. Dentro de la comunidad y de los grupos parciales se desenvuelven todas las actividades culturales, pero ello no quiere decir que el momento de comunidad o de interrelación las absorba y condicione por completo. Además, cada sector cultural, por lo mismo que las faenas de cultura en él llevan consigo especiales maneras de encuentro humano, proporciona material para una rama sociológica secundaria: sociología de la religión, del conocimiento, del arte, del lenguaje, de la técnica, etc. De continuo se renuevan las pretensiones sociologizantes, las tentativas de resolver toda la cultura en la dimensión social y explicarla únicamente por ella. Ciertos sociólogos del conocimiento

pretenden interpretar toda la constitución del saber por el influjo de factores sociales; en la ciencia del lenguaje, hay una escuela de tendencia afín, y lo mismo ocurre, más o menos, para las demás provincias de la cultura. Sin duda la presión social es considerable, pero cada gran género de hechos culturales responde a una especial exigencia humana, que es para él lo determinante. Ha de tenerse en cuenta, además, lo siguiente: 1° El hecho de que el sujeto de cultura sea en ciertos casos colectivo no implica un absoluto imperio de lo social, ya que en la identificación que producen esos sujetos colectivos opera de antemano un incentivo específico, correspondiente a una postura o especialización cultural dada, aunque la aglutinación se complete socialmente; lo que se llama "la gente", "el pueblo", "el público", por ejemplo, son agrupaciones que, constituidas, se han de describir sociológicamente, pero que si se constituyen diferencialmente no es por motivos sociales sino culturales, por los particulares contenidos que respectivamente se tienen en vista o por las finalidades que se persiguen: el mismo contingente humano que se identifica como "público" en una exposición de arte o en un espectáculo teatral, pasa a ser "pueblo" en una iglesia o en un mitin político, y es innecesario advertir que no se trata de mera cuestión de palabras, sino de una real diferencia en el carácter de la agrupación. 2° La comunidad misma no es forzosamente comunizante, no tiende por inclinación natural a supeditar y encerrar en sí cada vez más al individuo; por el contrario, parece tender, en su evolución a lo largo del tiempo, a reemplazar los momentos propiamente comunitarios por los sociales, en los cuales es más laxa la relación del individuo con el conjunto.

En general, es la vida social la que de varios modos, unos directos y otros indirectos, promueve el desarrollo de la individualidad y, con ello, progresivamente, un perfeccionamiento y humanización de lo social, por la creciente afirmación del hombre como sujeto y el refuerzo de su autonomía, iniciativa y

responsabilidad, todo lo cual redunda en la diversificación del funcionamiento cultural y en su liberación de lo que es ceñida y unilateralmente comunitario.

c) *Cultura y naturaleza intacta*

La cultura es un resultado de la actividad objetivadora del hombre. Todo aquello que de alguna manera el hombre produce o cambia, todo aquello en que impone su propio cuño más o menos establemente, es cultura objetiva. A veces la culturalización no es visible en el objeto mismo sino en las relaciones nuevas a que se lo somete. Una piedra que, sin modificarla, ponemos en nuestra mesa de trabajo y utilizamos como pisapapeles, es objeto de cultura, porque la hemos introducido en nuestro círculo humano y en él le hemos asignado un oficio, le hemos incorporado un sentido. La paradoja, que ronda incesantemente en torno al hombre, se hace presente en ocasiones, a este respecto, en manera curiosa. Cuando el hombre, por amor a "lo natural", a lo vivo y espontáneo, procura defender de sí mismo la naturaleza intacta, no lo logra –contradictoriamente– sino culturalizándola. No sólo es cultura el jardín que más o menos artificiosamente disponemos alrededor de nuestra casa, sino también el bosque natural cuya naturalidad protegemos mediante reglamentos y guardabosques, y las regiones que acotamos como parques nacionales para mantener en su nativa originalidad las especies vegetales y animales que las pueblan.

La única función humana que no culturaliza el objeto a que apunta es la de conocimiento; al puro conocimiento le es consustancial no alterar el objeto, sino averiguar fielmente cómo es, y son los resultados de esta averiguación, como datos o sistematizaciones, y no el objeto mismo, lo que entra a componer una de las más extensas y elevadas zonas de la cultura, la del saber.

Las reacciones emotivas ante el objeto tampoco lo culturalizan en rigor, pero marcan una dirección hacia él en la mayor parte de los casos que suele ocasionar la culturalización: o el objeto es frecuentado de intento y se convierte en habitual motivo de goce, entrando así en el círculo de lo humano, o se procura su apropiación y aprovechamiento en forma más resuelta. Normalmente, la creación cultural supone una actividad que en unos casos es decidida voluntariamente y en otros obedece oscuramente a una necesidad sentida por el sujeto.

Cuando se habla de cultura objetiva, se piensa sobre todo en lo producido o notoriamente modificado por el hombre. Pero el radio de la objetivación cultural es mucho mayor, si aceptamos el criterio amplio de considerar comprendido en la cultura, no sólo lo que el hombre produce o altera intencionadamente según sus fines, sino todo aquello a que asigna efectivamente un sentido en función de su propio ser y de sus necesidades, todo lo que introduce de un modo u otro en su propia órbita y mediatiza. Admitido este criterio, la Tierra entera está culturalizada, porque no hay un rincón en ella que escape a las relaciones jurídicas y de dominio; para hallar naturaleza no afectada por la cultura, habría que remontarse a los astros. Para nuestro examen de la cultura, como no queremos internarnos en una investigación teórica de suma estrictez que habría de desembocar en distingos sutiles, deberemos prescindir de esos tipos muy vagos de culturalización, para atenernos a una interpretación más concreta y cercana, que no ponga la mira sino en las producciones del hombre y en las modificaciones efectivas, de hecho, que introduce en las cosas. El mar está todo él vagamente culturalizado, en cuanto la navegación cuenta con él y se halla regido su uso por el derecho marítimo; se puede omitir provisionalmente esta culturalización, y retener únicamente la de hecho, como cuando una entrada o bahía se convierte en puerto natural, se limita con espigones una porción de agua para

disponer de uno artificial, o se utiliza y condiciona una zona marítima para un cultivo de ostras o un balneario.

d) *Cultura y naturaleza*

Habitualmente se opone la cultura a la naturaleza; la cultura, se dice, es lo que realiza y produce el hombre, mientras que es naturaleza el conjunto de la realidad natural que subsiste independientemente del hombre. Esta separación es cómoda, pues indudablemente reúne, cada uno por su lado, dos contingentes de hechos que difieren profundamente y que deben ser caracterizados, tanto en las notas que los peculiarizan como en los métodos de conocimiento que les deben ser aplicados. Se dirá, por ejemplo, que los objetos naturales están sometidos a interacciones causales, y los culturales, a relaciones de sentido. A los objetos naturales que, en principio, no interesan en su singularidad por no recaer valores sobre ellos, se los someterá, en el conocimiento, a una conceptuación generalizadora; no se constituye saber científico de cada uno en particular, sino de conjuntos homogéneos: tipos de entes, leyes de sucesos (Rickert). O bien: lo objetos naturales se *explican,* se investigan por recurrencia causal o por descomposición analítica; los objetos culturales se *comprenden,* se interpretan pasando de la exterioridad que ostentan a la interioridad o sentido que la exterioridad expresa (Dilthey).

Aunque mucho de todo esto es ya conquista firme y definitiva, no estamos de acuerdo con la ordenación admitida ni con los términos en que la distinción entre naturaleza y cultura aparece en ella.

Para oponer la cultura a la naturaleza no basta con que el objeto cultural sea una creación del hombre y se diferencie así del objeto natural espontáneo. El nido de un ave es, como el objeto de cultura humano, el producto de la actividad de un ser, que lo

construye adecuado a una finalidad. Si el hombre es, como sostienen los adherentes al naturalismo extremo, un animal, mucho más inteligente y evolucionado que los otros, pero animal al fin, sus creaciones serán naturales en el mismo sentido que las de ciertos animales. La construcción de viviendas, nidos y aun diques no es excepcional en el reino animal; algunas hormigas cultivan y reducen a domesticidad a otras especies, operaciones que consideramos culturales cuando las efectúa el hombre.

Si el hombre no es un animal y se aparta del orden zoológico por poseer espíritu, como sostienen Scheler y otros, lo propio de la objetivación cultural sería estar informada o polarizada por el espíritu, propiedad diferencial del hombre. Pero notemos que aquí no parece haber acuerdo. Para Sombart, por ejemplo, sólo el espíritu es capaz de objetivaciones propiamente dichas; para Scheler, la inteligencia práctica es común al hombre y al animal, y por lo tanto, todo lo que en la cultura dependa de esa inteligencia, sectores vastísimos desde luego, debería ser referido al orden animal, no al específicamente humano.

Para nosotros, la realidad temporal se divide en dos grandes porciones: naturaleza y espíritu. Los caracteres de una y otro quedarán definidos más adelante. El hombre es originariamente un ser natural, con la siguiente importantísima reserva: que la naturalidad en él es de tal orden que, o se queda en naturalidad, contraviniendo la ley de su desarrollo y negándose en cierto modo a sí misma, o adelanta hasta llegar a las actitudes espirituales. El hombre es un ser objetivante, y el espíritu es el cabal cumplimiento, la perfección de la objetividad; este cumplimiento o perfección no supone continuidad con lo anterior, sino un salto, una ruptura: el resorte sigue siendo el mismo, pero la dirección se cambia en cierto instante y aun se invierte. La actitud espiritual se impone en cierta medida variable, sin anular nunca a su alrededor las motivaciones no espirituales. El hombre es siempre en parte naturaleza, y acaso pueda ser hombre sin ser más que naturaleza;

normalmente es naturaleza y espíritu, y tal dualidad explica muchas particularidades de la condición humana, de la sociedad, de la marcha histórica; nunca es espiritualidad pura.

La componente no espiritual del hombre es naturaleza, pero no animalidad. Todo lo dicho en las páginas anteriores se esfuerza en caracterizar esa sustancia o estructura humana, que todavía no es espíritu, pero que difiere profundamente de toda naturalidad infrahumana. Esa componente es la estructura objetivante, y autoriza, por tanto, a denominar "naturaleza intencional" la zona que recorta en la totalidad del campo de la naturaleza. Para nosotros, pues, la naturaleza se reparte en naturaleza inorgánica, orgánica e intencional; la intencionalidad, salvo que interrumpa su actividad objetivadora y quiebre su propia trayectoria, desemboca en el espíritu.

La cultura objetiva abraza el conjunto de las creaciones externamente objetivadas del hombre. Supone, pues, la intencionalidad, pero no originariamente la espiritualidad, aunque puede presumirse con buenas razones que toda ella tiende a reconocer la primacía del espíritu. Un objeto producido es cultura si proviene de la actividad intencional; por lo tanto, no puede hablarse de cultura para los productos de los seres no intencionales, aunque ostenten un evidente carácter finalista. La finalidad en general envuelve un gravísimo problema metafísico; la finalidad del nido o del hormiguero nos conduciría a la del hígado o de las amígdalas, acaso a la de las especies inferiores para permitir la aparición de las superiores y del hombre, a la cuestión de la finalidad del cosmos entero. El finalismo por sí solo no es, pues, criterio aplicable; la finalidad cultural será en todo caso una finalidad representable, objetivable.

Con esto creemos haber señalado la situación sistemática de la cultura. La oposición, sin más, entre naturaleza y cultura no es valedera, a no ser que especifiquemos la naturaleza que tomamos en consideración, calificándola así: "naturaleza intocada". Si la

creación o actividad cultural es ajena al espíritu, es naturaleza; si interviene en ella el espíritu, será esa combinación de naturaleza y espíritu, en variables proporciones, que es común en el hombre y en todo lo humano. No ha de olvidarse que cuando hablamos de naturaleza para el hombre y la cultura, en ningún caso ha de entenderse animalidad, sino intencionalidad no espiritualizada.

e) *El objeto de cultura*

La actividad del hombre produce y utiliza los llamados objetos de cultura: instituciones, normas, lenguaje, obras de arte, conocimientos formulados, utensilios, etc. Todas estas clases han de ser tomadas en acepción extensa, de manera que su conjunto cubra todo lo creado objetivamente por el hombre. Así, al lenguaje en sentido corriente –lenguaje oral– asimilaremos todo sistema de signos con contenido objetivo; el concepto de utensilio abarcará todo lo que se dispone para hacer o lograr algo instrumentalmente, como las herramientas y maquinarias, pero también un barco, una calle, un campo cultivado.[1]

El objeto de cultura no es tal si no está plenamente objetivado y exteriorizado. El poeta puede tener su poema íntegramente imaginado, pero no lo convierte en entidad cultural hasta no imponerle una forma oral o escrita y lanzarlo fuera de sí; hasta que eso sucede es solamente un contenido privado suyo, una instancia de su propia intimidad. Una norma, un imperativo de la conducta exigido por una dada situación social, es acaso simultáneamente concebido por varios, pero no llega a ser una realidad de cultura objetiva hasta que, formulado, recae sobre él un consenso o una sanción que le otorga vigencia común. El objeto de cultura, en ge-

[1] Véase Hans Freyer, *Theorie des objektiven Geistes*, particularmente la parte I: "Objektiver Geist als Sein".

neral, pasa a ser tal cuando rompe amarras con su creador y cobra vida autónoma. De aquí deriva una de las correspondencias entre cultura y comunidad. La cultura objetiva es bien de la comunidad, existe en cuanto realidad comunal. La creación del objeto de cultura no comprende sólo su génesis efectiva en las conciencias, sino también y muy especialmente lo que podríamos denominar el "parto cultural", el acto que arroja lo creado al exterior en tal acondicionamiento que le permita vida propia y separada de su progenitor.

No sería posible esta vida propia y separada si el objeto de cultura no constara de una base o componente material. Una palabra, por ejemplo, necesita del sonido o del signo gráfico para que sea palabra de todos, para que llegue a poseer un sentido uniforme para todos. La palabra muda y ciega, puro significado, no adscrita a nada accesible a los sentidos, será más bien una representación o un concepto que un individuo piense o recuerde solitariamente, pero nunca una propiedad colectiva, un ente al alcance de todos o de muchos, trasmisible y generalmente comprendido. Para ciertas entidades culturales, para el lenguaje, para las estructuras mentales que en él adquieren corporeidad, como las del saber y las de la literatura, la base material sirve ante todo para la fijación y la comunicación.[1] Pero lo común es que la base material sea una parte esencial y constitutiva –si bien no la principal– del objeto. Ya en un poema, cuya sustancia no es exclusivamente conceptual, el lenguaje aporta, más allá de la fijación y la posibilidad de transmisión, ciertas virtudes sonoras o rítmicas que contribuyen poderosamente al sentido. En una obra de arte musical o plástica, la base material organizada en cada caso –sonidos, formas y colores dispuestos según el propósito– es decisiva y la "traducción",[2]

[1] Téngase en cuenta que de continuo nos vemos obligados a simplificar. Véase lo dicho en el § 4 del Cap. I.

[2] Sólo de paso y para anotar la índole y proyecciones de muchos de los temas que rozamos y debemos soslayar, por corresponder su examen a un es-

o sea el reemplazo de una base material por otra, implica un desvirtuamiento, extremo si el traslado es de un plano material a otro diferente (descripción oral de un cuadro) y relativo si se cambian los elementos por otros del mismo plano (copia fotográfica de un cuadro). En un instrumento, por ejemplo, una herramienta, la base material suele ser irreemplazable, pero la herramienta puede ser perfeccionada, esto es, su componente material mejor adecuada a la finalidad operatoria. Pese a todo esto, lo principal en el objeto de cultura no es la base material, sino el sentido que en ella se materializa, el conjunto de intenciones que la anima, por lo cual es lícito decir que un objeto de cultura es preponderantemente una realidad psíquica o psíquico-espiritual, y no material. Lo que verdaderamente hace la silla, por ejemplo, no es la materia que la compone, sino las finalidades e intenciones albergadas en ella, que la definen y son el principio organizador de las partes materiales, que la configuran como un mueble para sentarse, con ciertas notas, intencionales primero y funcionales después, que la distinguen de los otros muebles de parecido oficio, como un banco o un sillón. Si alguien que nunca hubiera visto sillas ni supiera que existen, ve una por primera vez, sin comprender su finalidad, no habrá visto en rigor la silla aunque, dotado de vista excelente, haya percibido su materialidad en todos sus detalles; en cambio, si alguien acostumbrado a verlas y usarlas percibe la

---

tudio a fondo sobre la cultura, queremos indicar que ciertos conceptos usados habitualmente en acepción restringida y para un grupo cerrado de hechos, se amplían y generalizan al abarcar el conjunto de los fenómenos culturales. Así el de "traducción", que incluye todos los hechos de reemplazo de la base material, o sea el traslado de un sentido o contenido de una corporeidad a otra, problema que envuelve la averiguación del enlace y complicación existentes en cada caso entre el sentido y la base material. La cuestión apasionante y muy ventilada de hasta qué punto es posible la efectiva traducción verbal, es sólo, pues, una sección de un asunto mucho más vasto. También en la teoría de la cultura se extiende y generaliza el concepto de "revolución", aplicándolo a todos los órdenes culturales.

misma silla, la habrá visto, aunque su vista sea muy defectuosa y sólo le ofrezca un contorno sumamente confuso de ella. En suma, el objeto cultural es siempre una cosa con alma; captarlo es descifrar esa alma, interpretar la materialidad como continente perceptible de un contenido aprehensible por su intermedio: esta clase de aprehensión recibe el nombre técnico de "comprensión". Comprender es, pues, pasar de algo significante a algo significado. La materialidad de la base no debe ser entendida al pie de la letra, como estricta materia, sino como algo en alguna forma perteneciente al mundo material. Para un cuadro, la base material consiste en elementos directamente materiales: lienzo, sustancias colorantes; para el lenguaje y la música, en ciertos fenómenos acústicos, y para un rito o una costumbre, en movimientos o actitudes referibles a comportamientos de partes materiales.

Ciertas estructuras culturales poseen objetividad ultraindividual, pero no materializada o exteriorizada. El "espíritu" de una época o de un grupo, las llamadas concepciones del mundo, la opinión pública, no se materializan y concretan como una frase lingüística, una institución, un dogma, una creación del arte o de la técnica. Provisionalmente -por lo impropio de la ocasión para discutir el asunto a fondo- diremos que no se trata aquí de objetos culturales, sino de situaciones de la conciencia colectiva, de algo pertinente, por lo tanto, más bien al sujeto de cultura que al objeto.

Tanto la base material como el sentido o contenido son momentos reales en el objeto de cultura; todo objeto cultural posee además un elemento ideal, la referencia a un valor, que no es parte efectiva del objeto, sino una dirección o polarización.

Esta orientación hacia el valor origina uno de los criterios más corrientemente empleados para clasificar los objetos culturales. De primera intención se impone una clasificación así: valor religioso: religión, mito; valor teórico: ciencia, filosofía; valor estético: todas las artes; valor ético: derecho, costumbres; valor

utilitario: todas las técnicas. Este esquema rudimentario ha sido reelaborado y modificado más o menos profundamente por la actual filosofía de los valores. Recuérdese, por ejemplo, la conocida clasificación de Scheler y la menos difundida de Rickert.[1]

Pero en este punto aparece la dificultad de poner cada realización cultural bajo el patrocinio de un valor único. En el derecho, por ejemplo, sostienen algunos que interviene un peculiar valor jurídico; parece indudable la injerencia del valor ético en muchos casos, y en otros lo capital es la necesidad de imponer un orden, lo que puede ser referido a la conveniencia social, a lo puramente utilitario. Productos de la actividad del hombre, ser unitario aunque de muchas caras, suelen mostrar los entes de cultura esa unidad y esa diversidad, y aunque notoriamente en cada caso y situación se polaricen hacia determinado valor, otros ejercen al mismo tiempo su atracción sobre ellos, aparte de los casos en que responden a una constelación muy diversificada de valores. Para evitar estas ambigüedades ha propuesto Freyer una clasificación que sólo tiene en cuenta la dirección primaria de la objetivación, desentendiéndose de todo valor o motivo subsidiario que concurra, aunque por ventura alcance mayor dignidad y peso que los que definen el objeto. Según esta división, los objetos de cultura son encasillados así: 1. Creaciones o formaciones: objetos que se bastan a sí mismos y componen entidades relativamente cerradas y completas, como una doctrina religiosa o científica, una obra de arte, etc. 2. Toda clase de signos con contenido objetivo. 3. Las formas o complejos sociales. 4. Los utensilios, entendiéndose por tales todo lo que sirve para hacer o conseguir algo. 5. La educación, en cuanto comporta ciertas estructuras objetivas que se implantan en los sujetos mediante el proceso pedagógico. Cree Freyer

[1] Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik...*, 3ª edic., 1927, págs. 103-109. Heinrich Rickert, *System der Philosophie*, I, 1921, tabla sistemática agregada al final del volumen.

que de este modo se dispone de un criterio firme, porque se pone rigurosamente aparte cuanto puede ocasionar fluctuaciones en la ordenación, y cada objeto entra sin disputa posible en uno de los recintos. Si se tiene en cuenta el valor predominante, un afiche realizado magistralmente por un gran artista habría que contarlo entre las obras de arte, en contradicción con su finalidad, que es de orden práctico; hay, pues, dos valores que tiran cada uno por su lado y dificultan la calificación del objeto. Si nos guiamos por el principio propuesto por Freyer, la intención objetivante ha sido utilitaria, y debe preponderar, por muy altos que sean los valores sobrepuestos a ella: el objeto, por tanto, es indiscutiblemente un utensilio. Con esto se obedece a la índole misma del objeto. Si fuera un cuadro, una obra de arte pura, pretendería atraer el interés y retenerlo; en cuanto utensilio, su finalidad se halla fuera de él, y si procura también atraer la atención, es para dispararla seguidamente hacia otra cosa, hacia el objeto cuya propaganda es su propósito. Con la clasificación de Freyer se eluden algunas de las dificultades que acompañan a otros planteos clasificatorios, pero aparecen otras en las cuales no podemos detenernos ahora.

f) *Relaciones entre los objetos culturales*

La cultura objetiva –el conjunto de las objetivaciones culturales–, contemplada desde cierto ángulo, es el resultado de la humanización de lo no humano por el hombre, una transformación en gran escala de la realidad, que la coloniza en provecho de las exigencias y necesidades humanas. En sentido amplio, esta colonización no recae solamente sobre el mundo exterior al hombre, sino también sobre lo que en él es prehumano para humanizarlo, y aun sobre lo que ya es humano para humanizarlo más. Al cambiar una extensión de la superficie terrestre en campo cultivado, al construir un puente con unos maderos, al organizar sonidos

en una melodía, el hombre fabrica cultura con naturaleza intacta, y lo mismo hace al educar su fonación para el lenguaje articulado y el canto, y sus músculos para el trabajo y el deporte. Vista desde otro ángulo, la cultura objetiva es la proyección al exterior de la interioridad del hombre. El animal se recorta un ambiente en el mundo circundante; el hombre se construye un ambiente a su imagen y semejanza. Ya para el animal es discutible que se acomode pasivamente a un ambiente; el suyo nunca es el común ambiente en torno, el conjunto de cuanto lo rodea, sino uno que le es peculiar y que depende de su índole específica, la cual selecciona lo que le interesa vitalmente en su alrededor y con eso entabla relaciones e intercambios, desconociendo todo lo demás; este ambiente específico queda a veces influido y aun modificado por el animal, cuando los intercambios son muy intensos. Pero nunca el animal se crea efectivamente un ambiente. El hombre se edifica un ambiente, un mundo, porque lleva un mundo dentro de sí, un complejo de objetivaciones que es capaz de echar fuera; el animal no posee una interioridad poblada de instancias objetivas y, por lo tanto, sólo entabla con lo externo un trato en el cual recibe impresiones y devuelve las reacciones de los estados vividos por él.

Por ser creación del hombre, el mundo de la cultura lleva impreso su sello en cada una de sus partes, y todas esas partes atestiguan una unidad que es reflejo de la unidad –unidad dúplice, como se verá después– del hombre.

No debemos extrañarnos, pues, si hallamos a cada paso en la cultura motivos unificantes. El hombre es un ser objetivador, y la existencia de la cultura como variadísima galería de objetivaciones atestigua esa condición primordial humana. Las direcciones de la objetivación no son arbitrarias, sino que, por derivar de la común índole humana, presentan rasgos de semejanza en las agrupaciones más alejadas en el tiempo y en el espacio; la comunidad reglamentada, el lenguaje, la costumbre, la religión, el arte, la téc-

nica pertenecen al hombre, sin distinción de épocas ni de países. Algunas creaciones culturales –como la ciencia– sólo aparecen en ciertas culturas, pero si otras no la han alcanzado, debe atribuirse a su desarrollo incompleto, como lo prueba la capacidad científica demostrada individualmente por muchos hombres provenientes de culturas que no tienen ciencia propia, cuando ingresan en las culturas que la poseen; por otra parte, no hay cultura sin un cuerpo de saber que, por muy rudimentario y fantástico que sea, es un adelanto o esbozo del maduro saber científico.

Cada una de las culturas históricas, de los complejos culturales desarrollados en las grandes comunidades humanas, ofrece por su parte un carácter o matiz propio que lo singulariza y distingue de los demás. La cultura egipcia y la griega clásicas, por ejemplo, nos dan una impresión de coherencia, de afinidad entre sus respectivos componentes; descubren cierto estilo que remite al estilo de vida peculiar de cada uno de esos pueblos, a su especial manera de concebir el mundo y la existencia humana. Dentro, pues, de la fundamental unidad de la cultura, hay orbes culturales y aun lapsos temporales o etapas, que definen complejos culturales más o menos armónicos, gobernados por determinadas interpretaciones de la realidad y del hombre como miembro de ella.

Las distintas secciones de objetos culturales, dentro de cada orbe o etapa cultural, no están sometidas entre sí a una relación de mera convivencia y paralelismo. En cada concepción de la realidad suele haber motivos dominantes, que imponen su cuño a varias o a todas las expresiones culturales, y que de este modo se convierten en motivos unificantes; puede haber un predominio del factor mágico, religioso, guerrero, económico, etc. En la comunidad medieval de Occidente, la primacía del motivo religioso refuerza las instituciones que de cerca o de lejos tienen que ver con la religión y, además, supedita a sí los sectores ajenos a la religiosidad propiamente dicha: el arte es esencialmente arte religioso, la ciencia y la filosofía siguen rigurosamente las pautas del dogma y

se ponen a su servicio, etcétera. En suma, en cada sazón cultural, las finalidades de los diversos apartados de la cultura no los informan respectivamente con independencia, sino que de ordinario se produce una complicación de esas finalidades con los motivos predominantes, cuya mayor energía ejerce un primado que puede llegar a ser esclavizador y absorbente. Las diversas dimensiones del hombre no se actualizan neutral y equilibradamente en la cultura, sino que el sujeto colectivo opera en ella por intermedio de una especial concepción del mundo, y toda concepción del mundo está afectada de una parcialidad o polarización que le es consustancial, acusa la presencia de un principio o de un haz de principios preponderantes.

Al lado de estos elementos de cohesión y uniformidad trabajan otros en el seno de cada cultura, trabando entre sí sus partes y estableciendo entre ellas otros tipos de correlación y dependencia. Destacamos entre estas correlaciones los fenómenos que llamaremos de envolvimiento. Por la unidad del agente –el hombre–, cada instancia cultural ejerce, del modo que le es propio y en su especial terreno, una relativa primacía en ciertos casos sobre las otras, las envuelve y las pone bajo sí. La comunidad, y en menor medida el Estado, abarcan toda la cultura, en cuanto toda ella sucede dentro de ellos. El lenguaje expresa toda la cultura verbalmente y es indispensable vínculo y vehículo de toda ella; ninguna cultura dejaría de paralizarse instantáneamente si se suprimiera la comunicación objetiva entre sus agentes. El sentido estético no se manifiesta exclusivamente en las artes; consciente o inconscientemente tiñe casi toda la vida cultural, aunque con frecuencia en una tonalidad apenas perceptible. El acervo de saber es también una componente universal; no hay actividad cultural que pueda prescindir de él. La preocupación económica está presente en casi todas las faenas culturales; las que parecen poder librarse de ella es porque cuentan de antemano con una solución del problema que les permite desentenderse de él. Ningún sector de la cultura es

autónomo en absoluto e indiferente a los demás; todos dependen de todos, y cada uno reobra sobre los otros. Por otro lado, muchos de ellos alientan una intención imperialista, que contrapesan como pueden los demás, que se evidencia en abundantes indicios y que, si las circunstancias les son favorables, llega a concretarse en una situación de privilegio. No creemos que el anhelo de poder sea el resorte capital del hombre, como se ha pretendido. Pero sí es connatural al individuo la autoafirmación, el centrarse en sí mismo, y esta afirmación de su propia entidad, consecuencia de ser un sujeto, se manifiesta de muchos modos según los casos, entre ellos en el afán de hacerse valer y también en el afán de poderío, sin que deba descuidarse a su flanco, el ansia de apropiación y de goce y ventaja material. Todo ello funciona en los grupos profesionales o especializados que tienen a su cargo las distintas tareas de la cultura, en medida notable sobre todo cuando están organizados institucionalmente; de aquí una tendencia a poner sobre las demás la actividad cultural que practican, a ganarle un puesto de preferencia en el conjunto, relegando las otras a una condición subalterna, y a veces hasta de servidumbre.

La trabazón cultural, como se ve, depende de factores muy varios en influjo, en dignidad y aun en licitud. El progreso cultural consiste en parte en la imposición creciente de la justa estima y la disciplina social capaces de asegurar un juego equilibrado en el que cada parte de la cultura pueda cumplir satisfactoriamente sus fines.

g) *La objetivación cultural*

La cultura, como se advirtió, no consiste únicamente en objetivaciones, en realidades que, como una institución, una obra de arte o un instrumento, se desprenden de su creador y cobran vida autónoma, convirtiéndose así en tesoro común de todo un

grupo; la cultura es propiamente la vida humana –espiritual y no espiritual– desarrollándose según sus peculiares modos de ser, que comprenden, como parte necesaria e importantísima, la producción y utilización de objetivaciones culturales. La cultura como dinamismo y fluencia de vida –de vida humana, no de la vida que estudia la biología– requiere las objetivaciones, circula entre ellas y en ellas se apoya, aprovechando los contenidos humanos que contienen, y circula también por el interior de esas objetividades, plenamente en unas ocasiones, como en el lenguaje, que está en continuo trance de modificación y crecimiento, y otras veces de maneras más parciales y recatadas. La cultura como conjunto de objetivaciones, por el inmediato prestigio y la mayor visibilidad de lo concreto y estable, suele tomarse con frecuencia por "la cultura"; evidentemente, esa realidad cultural objetivada no goza de existencia cabal sino en los intercambios culturales, en su intrincamiento con la vida del grupo. Cuando una entidad cultural mantiene su plenitud de significado después de abolido el complejo cultural a que pertenecía, por desaparición del grupo correspondiente, es porque gracias a la universalidad de su contenido ha superado la parcialidad de aquel complejo y ha pasado a ser aceptada como propia por otro. Es lo que ocurre con ciertas eminentes creaciones de la filosofía, de la literatura, de las artes. No corresponde investigar en esta ocasión si en el traspaso de un complejo a otro la significación se mantiene idéntica; el problema es parte de uno mayor y de dificultad suma: el de las virtualidades que una creación pueda desenvolver a lo largo del tiempo, por el descubrimiento y destaque en ella de valores poco perceptibles antes, cambio de la perspectiva histórica, etcétera.

No costará mucho trabajo demostrar la necesidad del momento objetivado en la cultura. Será suficiente apelar al buen sentido más elemental. Piénsese en la imposibilidad de una vida de relación sin comunidad reglamentada, sin el aparato jurídico e institucional, sin las costumbres y normas tácitas acreditadas por

el consenso. Es igualmente inimaginable una actividad normal religiosa, artística, etc., en la que no existieran los correspondientes momentos objetivados: dogmas, ritos, instituciones religiosas; las creaciones literarias, plásticas, musicales, comprensibles y al alcance de muchos. La actividad científica, y en general todo lo tocante al conocimiento, es inconcebible sin objetivación y acumulación de las conquistas sucesivas, sin métodos formulados, sin instrumental; la técnica es principalmente producción y utilización de recursos materializados. La cultura no es meramente la serie de las objetivaciones culturales, pero no puede ni siquiera ser imaginada sin ellas.

Al sentar en páginas anteriores y desde el principio que el hombre es un ser objetivante, no hemos entendido decir únicamente que percibe un mundo objetivado, aun cuando fuera ése el aspecto que debía ocuparnos de primera intención. El comienzo de lo humano es, sin duda, la capacidad de percibir objetivamente y la correlativa constitución del percipiente como sujeto. Pero la percepción y concepción de un mundo dado, en términos de objetividad, lleva consigo la actividad de tipo cultural, la formación de objetividades exteriorizadas, en manera inmediata y con necesaria continuidad. Lo que concede al hombre la aprehensión objetiva de lo ajeno a él, le otorga igualmente el don de la creación objetivada, y ambas funciones se unifican y son inseparables. El nexo más patente entre ambas operaciones se halla en la tendencia a expresar objetivamente lo que objetivamente ha sido percibido, en la nominación y en todas las realizaciones representativas originarias, como las pictografías del primitivo y los dibujos espontáneos del niño, y acaso también en ciertas actitudes imitativas. Percibir objetivamente es albergar algo en sí, cuya plena objetivación, esto es, la mera persistencia en la actitud que lo produce, requiere un destaque y recorte que no se contentan con quedar contenidos en el foro interior, que reclaman una forma y relieve que rebosan del claustro materno; aquí, como

en la generación fisiológica, concebir y dar a luz son momentos de un mismo proceso. En un principio, basta el propio impulso íntimo de lo objetivado para arrojarlo fuera; pero el cúmulo de objetivaciones que rodean al individuo, la cultura percibida en torno como un ambiente habitual, estimula y favorece también la exteriorización con el ejemplo y el poder de la costumbre y, además, con la especial solicitación de que los contenidos se saquen fuera, por ser necesarios a la convivencia y para obtener de la comunidad una sanción que es anhelada poderosamente por el individuo, de manera que concurren una impulsión desde dentro y una tracción desde fuera.

Comparemos un poco la objetivación aprehensiva o perceptiva, de que hemos venido hablando en los apartados anteriores, con la objetivación creadora o cultural.

La objetivación perceptiva es un reconocer, un admitir algo activamente, el asentir a una existencia. Su fórmula, como se dijo podría ser: Esto es, esto está ahí. Envuelve un momento aseverativo; sin él no habría reconocimiento. El sujeto reconoce la existencia ante sí de un árbol; reconoce la forma y tamaño del tronco y de las ramas, el color verde de las hojas, la distancia entre el árbol y los objetos que lo rodean, etc. Todo esto, en cuanto percibido, pasa a ser propiedad del percipiente, que lo guarda en su memoria.

Veamos cómo es la objetivación creadora. El sujeto imagina, fragua en su interioridad una canción, una herramienta, una nueva explicación científica. Las ve objetivamente, como realidades existentes en diseño, animadas de una vida secreta que quiere hacerse patente; a veces se siente como poseído por su engendro. La canción canta en su alma; la herramienta parece movérsele entre los dedos y cumplir la función para la cual la ha concebido; la doctrina científica parece incitarle a publicarla, con su pretensión de derramar claridades sobre los hechos a que se refiere. Mil imaginaciones le pasan al hombre por la cabeza, en un desfile

continuo y pertinaz; de esas imaginaciones, unas pocas –buscadas o forjadas de intento y con esfuerzo tenaz, o que parecen ofrecerse espontáneamente y por su cuenta– revisten una condición de privilegio: no se contentan con ser momentos más o menos fugaces en la vida anímica del sujeto, sino que se confirman en ellas mismas, aspiran a persistir; se le presentan al sujeto con una particular validez –justificada o no– por el acierto expresivo, por la belleza, por el resplandor de inédita verdad, por el bien o la utilidad que son capaces de reportar. No es indispensable que el sujeto sea claramente consciente de todo esto; muchas veces lo que él perceptiva o imaginativamente ha objetivado lo impulsa con una fuerza ciega a exteriorizarlo, por el mismo realce y la energía con que se le manifiesta. A la objetivación interna, imaginativa, sigue la exteriorizante, en palabras para la canción, en madera o hierro para la herramienta, en proposiciones terminantes o en fórmulas para la teoría científica. En esta procreación psíquica ocurre como en la biológica: muchos gérmenes no son debidamente fecundados y no pasan de ser instancias privadas, momentos pertenecientes con exclusividad a la vida interna del organismo, mientras que a otros les es concedido germinar cumplidamente y su desarrollo los conduce a constituirse en entidades completas, a conquistarse una existencia separada e independiente, desprenderse al fin de la matriz y echar a andar por el mundo. El parto puede más bien ser un aborto y poner en el mundo un engendro no viable; arrojado al mundo –a la comunidad– el producto, es el mundo el que decreta si merece vivir o no. Apenas exteriorizada una creación cultural, su existencia o vigencia no depende ya de su creador, sino del consenso colectivo. La canción que no dice nada a nadie, el utensilio sin posibilidad de aplicación ventajosa, la doctrina notoriamente errada o incomprensible, no hallan sitio en el orbe de la cultura objetiva; acaso perduren en sus bajos fondos, como extrañezas o curiosidades, o atadas en ciertos casos a la biografía de sus autores, o de cualquier otra manera larvada y

sin objetividad cultural verdadera. El proceso real de la creación íntima es mucho más complejo de lo que aquí aparece; no sólo esquematizamos, sino que nos atenemos a los casos más sencillos y claros, esquivando los procesos colectivos e inconscientes (mito, lenguaje, etc.). Además, entre la génesis interna y la realización exteriorizante hay constantes intercambios, y la segunda dicta o sugiere de ordinario elementos para la primera.

Así como en la objetivación perceptiva se reconoce sin excepción que algo es o está dado, mediante un juicio de existencia o de presencia generalmente tácito e inconsciente, en la creación cultural es como si se reconociera que algo debe ser, que algo perteneciente al fuero privado tiene derecho a la existencia autónoma y a la luz del día. Este deber ser es unas veces implícito y una cosa sola con el oscuro impulso exteriorizante, y otras, una convicción consciente y bien definida. El que concibe una medida de bien público, cree que *debe* asegurarle vigencia y, si está en su mano, la difundirá por la prédica o tratará de que se formalice en una ley o reglamentación. El que inventa una máquina, juzga que *debe* ser realizada. El teórico entiende que sus teorías *deben* ser dadas a conocer. En otros dominios culturales, como el del arte, falta muchas veces la conciencia de que lo concebido deba ser exteriorizado, pero la concepción misma lleva en sí, como un componente o una dirección, la tendencia a exteriorizarse de manera que en su génesis está presente la voluntad de no quedar prisionera en la subjetividad creadora, y aun la plenitud de la concepción se alcanza en la realización, por donde la creación íntima y la exteriorización vienen a ser aspectos de un solo trámite de elaboración. En todo esto, huelga repetirlo, la función objetivante es lo decisivo, y como ya se indicó, ciertas especies de la creación cultural muestran con especial evidencia la identidad de raíz entre este tipo de objetivación y la objetivación perceptiva, al denunciar la inmediatez del tránsito. Así, el que percibe un objeto, lo nombra o tiende a nombrarlo, y lo mismo aquel a

quien se le revela una relación más o menos inesperadamente; infinidad de palabras del idioma designan su objeto por vía metafórica, y esas metáforas arcaicas, olvidadas en cuanto tales al referirse ahora directamente la palabra a su objeto, no fueron en su nacimiento sino la expresión inmediata de ciertas relaciones de semejanza, por lo demás entre objetos muy dispares, captadas en la percepción y que después cobraron la vida autónoma de los objetos de cultura.

El hombre es hombre en cuanto es un sujeto. Ser un sujeto supone tener objetos, hacer comparecer ante sí –ante el propio tribunal, pues el sujeto es siempre un juzgante– todo lo que puede caer bajo su mirada: cosas, partes y propiedades de las cosas, relaciones y modos de ser, la subjetividad propia y la ajena. El crear culturalmente, en cuanto pone fuera las creaciones, es también un hacer comparecer ante sí, en un nuevo tipo de relación y de distanciamiento, lo creado, al dotarlo de un contorno y una solidez que le atribuyen existencia fuera de nosotros; con ello el mundo de lo aprehensible queda considerablemente agrandado con un orden de objetividades que es exclusivo del hombre y que presenta la singularidad de ser su misma realidad extrañada de sí, proyectada primero hacia fuera y que luego desde fuera se le ofrece, enajenada pero entrañable, situada más allá de él, pero permitiéndole que la vea y la comprenda desde dentro –lo que para ninguna otra realidad le es concedido– y que mediante su trato se haga más íntimo y cordial consigo mismo. Los detalles de la creación cultural no serán examinados aquí, porque no tocan de cerca a nuestro asunto. Su estudio corresponde a la teoría de la cultura, de la cual constituye uno de los capítulos más importantes. Baste señalar que la génesis y final concreción de los objetos de cultura, el proceso que va desde la primera incitación o germinación hasta que el objeto ingresa con vida independiente y propia en el orbe cultural, es muy diverso según los casos y la clase de la conexión entre el sentido y la base material. Hay sin

duda notables diferencias entre la serie de operaciones que deben ser cumplidas para que dispongamos de una obra artística, de un puente o un camino, de un dogma religioso, de una teoría científica, de una canción popular o un refrán, de una reglamentación etc. La creación puede ser consciente, o total o parcialmente inconsciente. Es unas veces singular, y otras colectiva, y al nombrar la creación colectiva no se tiene en cuenta una clase única de procesos, sino una gran variedad de intervenciones de los distintos tipos de agrupación humana en la creación, modificación y aniquilamiento de los objetos culturales. Con estos problemas se encadenan otros, que pertenecen al mismo círculo o a otros que le son tangentes. Así el tema de la coherencia o consistencia interna propia de toda creación cultural, que parece manifestarse ya en la marcha del proceso creador, imponiéndole cierta dirección, como si el objeto naciente colaborase con quien lo va creando; así también el de la evolución y la revolución como maneras de cambio cultural, y también el del progreso, esto es, la evolución con ascenso de valores. En la creación cultural sólo nos interesa destacar su carácter más general, el de ser una objetivación, y aun una doble objetivación frecuentemente, interior y externa. Hasta podríamos reparar en un tercer momento objetivante, indispensable para la plenitud funcional del objeto: su percepción por la comunidad, que lo reconoce y comprende, que lo tiene en cuenta como algo existente y dado como un ente en el ámbito de la cultura.

h) *Reacción de la cultura sobre el hombre*

Si el hombre crea la cultura por ser y en cuanto es un ser objetivador, la cultura a su vez lo va creando a él. La relación del hombre con la cultura objetiva no se reduce a que la produce, la comprende y la utiliza en los términos comunes y fácilmente

identificables; hay además una acción más profunda de la cultura hecha sobre el individuo humano.

La acción más perceptible de la cultura sobre el hombre se ejerce en el transcurrir diario de la vida, en el permanente comercio cultural, por el mero hecho de que cada objetividad cumpla sus fines. El lenguaje sirve para la comunicación y también para que cada sujeto pueda clarificar y organizar su pensamiento y desarrollarlo. La religión satisface las necesidades y proporciona cauce a los sentimientos del hombre ante lo absoluto y lo desconocido. Las regulaciones jurídicas y el aparato institucional ordenan la convivencia. Las obras de la literatura y de las artes son gustadas, producen un goce en quienes son capaces de comprenderlas y sentirlas. El saber acumulado permite una multitud de aplicaciones prácticas, sin las cuales no es concebible la vida civilizada, y procura satisfacción a la exigencia de conocimiento que es consustancial con el hombre. Desde este punto de vista, la cultura objetiva le sirve al hombre para vivir culturalmente –lo que equivale a vivir como hombre–, en un cierto nivel y con una especial actitud ante el mundo y la vida, según el orbe cultural a que pertenezca.

Si nos atenemos a una articulación entre el hombre y la cultura tal como la indicada, sólo habremos reparado en un aspecto –el más visible– del servicio que al individuo prestan las objetividades culturales que lo rodean. Esas objetividades, ciertamente, le sirven al hombre para vivir culturalmente, pero además, le sirven para que sea, para que realice íntimamente su propia índole. No olvidemos que la cultura objetiva sale del hombre; si hay realidades culturales lingüísticas, jurídicas, artísticas, técnicas, etc., es porque el hombre es un ser con las capacidades y necesidades correspondientes y que se realiza ejerciendo esas actividades. Cada orden objetivado es el logro y la experiencia, en el sector respectivo, de la especie o del grupo. Cada individuo con sus variadas capacidades culturales, se enfrenta con el total acervo cultural; lo

que de él abarca depende de su amplitud de comprensión y de su situación particular, pero desde luego el conjunto percibido lo sobrepasa infinitamente. Su capacidad lingüística halla ante ella el lenguaje existente, su aptitud artística encuentra ante sí el arte realizado, y así sucesivamente. Ello significa que las aptitudes del individuo tienen a su disposición, cada una, lo que en ese distrito ha logrado un individuo colosal que enormemente lo supera, el grupo en su existencia multisecular. La consecuencia es un influjo de apoyo y estímulo cuyo alcance difícilmente podrá ser exagerado. Si la vocación y la voluntad lingüísticas del hombre han ido creando el lenguaje, con aportes individuales de volumen infinitesimal, ese común tesoro, con su complejidad y tamaño extraordinarios, se ofrece ahora organizado y en funcionamiento ante la capacidad lingüística de cada uno, la educa con su presencia y con el uso, la incita y la despierta, la levanta en cierto modo a su nivel. Este hecho se repite para todos los apartados culturales, y es decisivo en la conexión entre hombre y cultura, y esencial para el hombre, el gran heredero. El animal no hereda, como se anotó antes, sino lo consolidado orgánicamente, lo consustanciado con su materialidad orgánica; aunque se desenvuelva y crezca a lo largo del tiempo, el legado que recibe es únicamente el que le llega encerrado y sellado en la materialidad, en la espacialidad de sus partículas animadas. La fortuna que de padres a hijos así se trasmite tolera escaso incremento, está como anquilosada; en cambio, está sólidamente colocada y apenas hay riesgo de que se disipe. La herencia del hombre, la que le pertenece en propiedad exclusiva, es de género muy distinto. No le viene por vía somática, sino psíquica, y en gran parte la encuentra repartida a su alrededor, en vastísimos repertorios que cubren cuanto alcanza su mirada. El legado es enorme, pero también lo es el riesgo. El animal disfruta tranquilamente de su patrimonio, escaso en relación con el humano, sin preocuparse por él, porque lo lleva dentro. El hombre se halla con frecuencia en peligro de perder

gran parte del suyo, o porque por un motivo u otro se le esconda y hurte o porque se descuide en aproximarse a él. Sus fuerzas individuales son poca cosa, privadas del amparo de los bienes atesorados. Si por una u otra circunstancia, se desentiende de un sector de la cultura adquirida, no es raro que caiga por ese costado en un primitivismo tenebroso. Es bien sabido que el "colonial", el hombre de una alta civilización trasladado a una zona geográfica donde no le rodea el complejo cultural que era su ambiente propio, decae hasta moralmente, y a veces se hunde, si no lo sostiene una rígida disciplina. Toda debilitación de la influencia ejercida por el contorno cultural afloja los resortes en el hombre; esa debilitación puede sobrevenir por enrarecimiento o ausencia de ciertos mecanismos culturales –como en el caso del colonial– o por pérdida de vigor y prestigio de una o varias partes de la cultura, que pueden seguir nominalmente vigentes, pero en realidad socavadas, como en las etapas de crisis. El mayor peligro de las crisis no consiste en que algunas instancias culturales perezcan y deban ser reemplazadas sino en que para muchos, en el intervalo entre la caducidad y la reposición, el sector en crisis se siente sin más abolido, inexistente, y aquella cara del alma humana que hacia él miraba y de él se nutría queda vacante y a veces retrocede hacia estados muy anteriores, y en ocasiones hasta un lamentable primitivismo.

Hay, por lo tanto, dos géneros de influjo o reacción de la cultura objetiva sobre el individuo. Por una parte, lo crea culturalmente, lo levanta al nivel medio cultural, obligándole a que engarce cada una de sus facultades o posibilidades en el sector objetivo correspondiente, educándolo, forzándolo a que se ponga a tono con el grado alcanzado por el grupo. Esta influencia es de tipo, podríamos decir, pedagógico: lo que la cultura es por obra de todos, se vuelve ahora hacia cada uno, y pasa a ser patrimonio para cada uno el legado común, no sólo como posesión, sino también como disposición, como actitud, como tonalidad

interior. Es como si el alma se fuera haciendo más densa y rica con la frecuentación de realidades que le hablan su mismo lenguaje, de creaciones que responden sin duda a exigencias suyas y por eso las comprende y las acepta, pero que le traen un cúmulo de contenidos que el individuo jamás hubiera alcanzado por su cuenta, y a los que se adapta mediante una gimnasia psíquica que lo fortalece. La educación planeada concurre a este fin, apresurando y facilitando metódicamente la incorporación del individuo a la situación cultural de su grupo, allanándole el camino y guiando sus primeros pasos. De todo este género de influjo, que denominamos pedagógico, y que es de carácter humanizador y formativo, distinguimos otro, que pudiéramos llamar coercitivo, y que consiste en el imperio actual de la cultura sobre cada uno, en la tácita obediencia que le impone y le exige y que el individuo por lo general acepta. Calladamente confiamos en la cultura que nos rodea; es necesario que toda o secciones considerables de ella entren en crisis para que la pongamos en cuestión y nuestro asentimiento pase a ser limitado y condicional.

El hombre, pues, está sometido a un continuo proceso de culturalización. La cultura la hace él; la hace el hombre común con sus pequeñísimos aportes y el hombre de excepción con sus conquistas singulares, y así se compone y organiza un todo que a su vez revierte sobre cada uno, lo enriquece formativamente y lo mantiene a cierto nivel por una silenciosa compulsión y un complicado juego de sanciones, unas externas y otras interiorizadas, identificadas con cada uno en las situaciones normales, pero expuestas siempre a desaparecer si disminuye mucho la presión exterior. "La naturaleza del hombre es arte", ha escrito Sombart. Puede concederse que es así si se entiende por naturaleza del hombre su realidad culturalizada, tal como la forjan los intercambios comunales y culturales. En rigor su naturaleza primaria no es arte, sino una naturaleza –la de ser un sujeto, un ser objetivante– que arrastra y lleva consigo esa artificialidad a que apunta Som-

bart: la de ser agente de cultura, creador y aprovechador de ella, y también por ella recreado, por un efecto reflejo que es la natural consecuencia de su primitiva índole misma y que con ella, por la necesidad de la derivación, se identifica.

CAPÍTULO IV

Yo y mundo. El hombre natural

En los capítulos anteriores hemos procurado describir la estructura fundamental del hombre. Hemos mostrado que esa estructura supone una actitud judicativa, que introduce en las capas más hondas de lo humano lo que después llegará a ser el juicio explícito. Nos hemos esforzado en probar que tanto la inteligencia y el lenguaje significativo como la comunidad humana y la cultura se basan en aquella estructura fundamental, y nos hemos referido al papel de la intencionalidad en el acrecentamiento de actividad y en el proceso de individualización que parecen señalar esenciales direcciones al funcionamiento cósmico.

La cuestión del espíritu ha quedado apartada hasta ahora, porque será el tema de la Segunda parte; pero se ha indicado que la intencionalidad conduce al espíritu y en él se perfecciona, y que la inteligencia, la sociedad y la cultura, si bien pueden mantenerse en el terreno de lo puramente intencional, obtienen los contornos que en ellas nos son familiares y su nivel propiamente humano al integrarse con la dimensión espiritual.

El ser constituido sobre la estructura intencional, pero desprovisto de espíritu, no es un animal ni es en rigor tampoco un hombre en el entero sentido de la palabra. No es lícito, por otra parte, negarle terminantemente la condición humana; acaso podríamos decir que se le debe atribuir esa condición por la promesa de espíritu que late en toda su intencionalidad. Tal ser ha existido sin duda en los estadios inferiores de la humanidad, acaso

existe normalmente en las culturas ínfimas, y quizá perdura, en ejemplares aislados, en las superiores. Lo denominamos *hombre natural*, y lo caracterizamos, como se dijo, por la total ausencia de la componente espiritual. No se excluye que en toda intencionalidad pueda darse repentina e inesperadamente la actitud espiritual, por motivos internos o por ejemplo o solicitación del exterior; la naturalidad sólo se mantiene hasta la aparición del primer destello espiritual. La habitual persistencia en posturas francamente naturales, si de algún modo se ha asentido antes o se asiente a lo espiritual, no constituye naturalidad verdadera, sino una especial situación en la dualidad peculiar del hombre, de la que tratamos en la Parte tercera.

Anotemos los rasgos principales del hombre natural, es decir, del hombre en cuanto desprovisto de espíritu.

Este hombre, edificado sobre la estructura sujeto-objeto, es un yo rodeado de un mundo de objetivadades. El par yo-mundo es una promoción del par sujeto-objeto. El sujeto se convierte en un yo por la reiteración de los actos intencionales, que organizan la subjetividad y le otorgan consistencia, continuidad e identidad consigo misma. El mundo es el resultado de la habitual experiencia objetiva.

El yo puede disolverse en el nosotros o afirmarse individualmente. La conciencia del yo es natural tanto cuando el individuo se sume en un complejo natural con el cual se identifica, como cuando recorta ceñidamente su individualidad natural frente a los compañeros de grupo. Lo que constituye actitud no natural o espiritual es exclusivamente la proyección universalista, la vuelta hacia "lo otro". El yo puede diluirse en el grupo, sintiéndolo como *su* grupo, o sintiéndose él como *del* grupo y apropiándoselo de este modo indirecto, sin que se quiebre el particularismo subjetivo; en ambos casos no hay sino una extensión del yo concreto, un particularismo más ancho que el rigurosamente individual. Si el yo se concibe individualizado, la autoconcien-

cia que de sí logre no es de alcance espiritual si no llega a poner en línea el propio yo con los ajenos (ruptura del particularismo, universalismo), y no porque entren éstos en ciertas relaciones efectivas con el yo propio sino por su pura condición de yos. El sujeto meramente intencional, no sólo es capaz de autoconciencia, sino que suele caer en maneras extremas y exacerbadas de la autopercepción o la autointerpretación, en ocasiones con intensidad mórbida. Lo decisivo para el yo no espiritualizado es que se vive ingenuamente como foco del mundo, como punto central al que todo se reconduce y refiere; profesa un egocentrismo que no debe entenderse como un egoísmo omnímodo, porque hay comportamientos naturales –existentes ya en el animal– que son altruistas. Acaso existe en él un fondo vivido absolutamente que lo conduce a tenerse por una realidad incomparable a cualquier otra; esto es, un sustrato de estados que desde la profundidad orienta todos sus comportamientos intencionales y les impone el particularismo ajeno a lo natural. Su absolutismo práctico, la mediatización y supeditación que impone a los seres y cosas de su contorno, proviene probablemente de que el subsuelo de estados funciona en él como último plano de referencia. Cuando se da la autoconciencia espiritual, cada yo se siente a sí mismo sin duda como una instancia real única e incomparable, porque ese yo que es él mismo, es el único que él afirma y vive desde dentro; pero, en cuanto yo, pone su yoidad propia al nivel de la de los otros, y para que la autopercepción sea espiritual, es requisito indispensable esa conciencia de la comunidad de los yos como entidades idénticas en cuanto tales, en lo concerniente a su ser y sentido. La actitud espiritual, como se aclarará más adelante, es de absoluta trascendencia; en su reflexión hacia sí mismo, el yo se trasciende y cae sobre sí como sobre un otro, lo que le permite ponerse en un plano con los otros yos. En la afirmación no espiritual del yo, falta ese movimiento de pleno trascender; el yo queda referido a sí mismo, sin salida verdadera a los yos extraños y manteniéndose

a una distancia infinita de ellos; si se asocia con otros yos, la asociación es natural y los yos incluidos en el grupo se sienten formando cuerpo con el yo propio y claramente separados de todos los otros. Toda reflexión supone en alguna medida una especial trascendencia; la reflexión no espiritual del yo sobre sí mismo es un trascender imperfecto, que deja intacta una masa de estados, una inmanencia vivida que es el elemento determinante de que el yo se afirme como realidad absoluta, frente a la cual –y en cuyo beneficio– todo lo demás queda relativizado.

Sujeto es término correlativo de objeto; no nos cuesta trabajo conceder que en ciertos animales superiores, en el vértice de la escala zoológica, aparezca de vez en cuando la actitud subjetiva con el correlativo destaque de objetividades. Pero aunque ocurran tales actos, por su rareza y sobre todo por su discontinuidad, no colman el intervalo que separa al animal del individuo humano; son los tanteos de humanidad que el animal realiza, los ensayos a ciegas de las poquísimas especies que en su aspecto corporal y en algunos de sus comportamientos ofrecen alguna semejanza con el hombre. El sujeto ocasional que en esos seres aparece dista mucho del sujeto constante que define lo humano en el hombre. El sujeto permanente, esto es, la función subjetiva continua y normal, constituye el yo, y sus objetos, en cuanto trabado complejo de objetivaciones matizadas subjetivamente, componen para él su mundo.

Este mundo es el resultado de sus experiencias, y no se le presenta únicamente cuando apela a él como a una totalidad que rebasa cada experiencia particular, sino que en cierto modo acompaña a cada singular experiencia. Así como cada acto del hombre es acto de un sujeto constituido y anterior al acto, así cada situación objetiva es para él parcela de su mundo, una unidad dentro de una pluralidad de situaciones que repercuten en ella y en parte la integran. Cada situación no es aprehendida en el recorte de su estricta presencia, sino prolongada y complicada con otras, y esta prolongación y complicación son la natural consecuen-

cia de la actividad objetivante, del almacenamiento constante de objetivaciones y de la objetivación de las condiciones y de los marcos generales en que se han ido ofreciendo las experiencias. La objetivación de las relaciones, del tiempo y del espacio, trae consigo la suposición del funcionamiento causal más allá de lo comprobado y la extensión de la realidad objetiva en el campo espacio-temporal. La admisión de un vasto mundo, con el que se cuenta de muchos modos, depende de la objetivación de las condiciones formales de la experiencia efectiva. Convertidos en objetivaciones los requisitos generales de lo experimentado, se admiten con vario fundamento y con diversos grados de intensidad en la creencia, otras realidades no percibidas, pero presumibles, bien por analogía, bien por una interpretación que se remonta a ellas desde aquello que en lo actual y presente se juzga efecto de lo lejano, vestigio de lo pasado, germen o causa de lo futuro, etc., además de lo que es constancia en el recuerdo. El mundo del hombre se organiza, pues, como la prolongación en distintas direcciones de una experiencia que en muchos casos vale sobre todo como base o argumento para la reconstitución conjetural de lo no experimentado. La vida del hombre se desenvuelve en gran parte en este mundo reconstituido, a diferencia de la vida del animal, que transcurre en situaciones limitadas y presentes, o bien en aquellas de más largo alcance temporal, pero que le son dadas orgánica y no cognoscitivamente, en las que se implantan los instintos.

Al mundo dado y reconstituido se agrega para el hombre el de las objetivaciones culturales; ya hemos hablado de ellas, con la indicación de que la cultura objetiva es para nosotros, por lo menos parcialmente, ajena al elemento espiritual: lo dicho entonces sobre las relaciones entre hombre y cultura debe tenerse presente ahora. Al pensar en la relación entre yo y mundo, debe tomarse la palabra "mundo" en su sentido más amplio, como todo lo que el hombre encuentra o supone a su alrededor. Por

lo tanto, todo lo que se entiende por realidad natural, y también la realidad cultural, que los hombres han ido creando, pero que cada hombre, cada yo encuentra ante sí como un orbe dotado de existencia propia. Parte principal del mundo son para cada yo las otras unidades humanas, las cuales, en abstracto, se le ofrecen como sus semejantes –aunque tal semejanza no la aprehende real y efectivamente sino en la actitud espiritual–, y que en lo concreto se le ordenan en grupos a los que se siente extraño o de los que participa. Cada unidad humana se incluye en una gran cantidad de grupos (familiar, de clase, profesional, nacional, etc., etc.), y obra en cada situación, en general, y más en particular en sus comportamientos respecto a sus compañeros de grupo, como miembro del grupo, en medida variable, que llega en las situaciones extremas hasta la casi supresión del momento individual. Ha de tenerse en cuenta que para esto influye, no sólo la conexión efectiva, el aspecto vital o emocional de la relación, sino también la objetivación cognoscitiva del grupo por parte de cada yo, su percepción como objetiva realidad. La intencionalidad se nos presenta en el hombre por todas partes, y sin ella el hombre resulta incomprensible.

Todas las actitudes humanas que no tienen equivalente en el animal derivan de ser el hombre un yo dotado de consistencia, continuidad y autopercepción, situado frente a una realidad objetivada. El egoísmo del animal es fragmentario; en cada situación obedece a sus necesidades e impulsos orgánicos, dentro de las posibilidades de la situación, que se le recorta como un contorno inmediato. El egoísmo del hombre es el de un yo con toda su compleja densidad psíquica; los requerimientos orgánicos se le filtran al través del psiquismo intencional y reciben de él su tonalidad específica. Baste recordar lo que ocurre con exigencias fisiológicas tan primarias e imperiosas como el hambre y la sexualidad, encuadradas en todas las civilizaciones, desde las más primitivas, en una maraña de instituciones y usos ceremoniales, jurídicos,

etc. Al egoísmo de raíz biológica, que en el hombre se modela de acuerdo con la estructura intencional, se suma otro proveniente de ser el hombre un yo. Muchos sentimientos como la vanidad y todos los que despiertan cuando el yo se siente menospreciado o herido, pueden ponerse en esta línea, así como la ambición de bienes y de poder, y los esfuerzos para hacerse valer y obtener renombre. El yo como tal aspira a afirmarse, a robustecerse, a dominar, a ser cada vez más, y sería vano intento querer reducir todo esto a la base orgánica, porque estos impulsos muchas veces la contradicen y hasta en ocasiones importan un sacrificio de las apetencias y conveniencias biológicas del individuo. Aun prescindiendo por entero del momento espiritual, el hombre se define por la estructura intencional: es fundamentalmente un yo, tiene ante sí un mundo que lo solicita con sus dilatadas perspectivas espacio-temporales, y todos sus comportamientos deben referirse a esta situación general que le es exclusiva.

Lo mismo puede decirse de las actitudes no directamente egoístas. El llamado altruismo del animal (por ejemplo, hacia la prole) es ciego e instintivo. No hay inconveniente en atribuirle poderosos movimientos emocionales, que a lo lejos responden acaso, metafísicamente, a la consustancial unidad del cosmos; pero esos movimientos no son propiamente trascendentes en sentido absoluto, sino inmanentes a la realidad dentro de la cual se dan: inmanentes a la vida, por ejemplo, en cuanto parten de focos escasamente individualizados, y es así la vida la que, mediante ellos, se unifica y simpatiza vitalmente consigo misma. El particularismo, como se verá más adelante, es regla de lo natural e inevitable en las instancias naturales, por mucho que alargue su radio; en sentido estricto, toda actitud natural es egoísta, referida a sí y no a lo otro en cuanto otro. El altruismo natural (no espiritual) del hombre sigue estas normas. Ha de repetirse para él lo dicho respecto a la conducta directamente egoísta. Este altruismo natural funciona de acuerdo a la situación general de

ser el hombre un yo circundado de objetividades, entre las cuales encuentra seres que le son semejantes y por tales los toma, aunque sin ponerse resueltamente a ellos. Muchos sentimientos de afecto y solidaridad, que suelen acarrear hasta el sacrificio individual en grado conmovedor, pertenecen al equipo del hombre natural y no necesitan del reclamo al espíritu; suponen la constitución de un nosotros concreto, noble ampliación sin duda, en muchos casos, del yo individual, pero sin la proyección absoluta hacia el otro que define la pureza ética. Queda sentado con esto que la oposición entre lo humano natural y lo espiritual no se identifica de ningún modo con la distinción entre lo malo y lo bueno moral, si bien la moralidad absoluta pertenece con exclusividad a la esfera del espíritu. La diferencia entre los comportamientos naturales en el animal y en el hombre (júzgueselos egoístas o altruistas) queda, pues, claramente establecida. La fiera que desgarra su víctima es, psíquicamente, un apetito en demanda de satisfacción; el animal que cuida amorosamente su prole es el agente ciego de un impulso vital. El hombre que ejecuta actos de desaforado egoísmo o de tierna conmiseración, es un yo que obra en función de su propia entidad individual preexistente al acto, y en presencia de un vasto mundo objetivo, que se le impone con su sólida contextura y ante el cual responde. La naturalidad no es en el hombre la de los requerimientos e impulsos orgánicos, sino la derivada de la estructura intencional, que acoge y pliega a sí aquellos impulsos y requerimientos, y les agrega otros motivos igualmente naturales, pero extraños al orden biológico.

El mundo del hombre es un mundo cuyos elementos son sin duda ciertas experiencias suyas, pero que infaliblemente se completa por extensión e interpretación. En verdad, cada experiencia incluye un ingrediente de interpretación que forma cuerpo con ella al constituirse, pero, constituida, sufre otros procesos interpretativos. Las concepciones de la realidad son individuales, pero responden a ciertas pautas y se dejan reconducir a ciertos tipos

o modelos. Desde cierto punto de vista, las concepciones de la realidad se podrían imaginar dispuestas en una serie lineal; en un extremo estarían las concepciones de los primitivos, abundantes en materiales fantásticos, y en el otro las muy críticas y depuradas de quienes toman en cuenta en nuestros días, para fabricarse conscientemente una imagen del conjunto, todas las conquistas del pensamiento. Pero la multiplicidad de las concepciones del mundo y de la vida no se somete toda ella a esta disposición unidimensional. Hay esquemas específicos de concepción del mundo que corresponden a los diversos tipos humanos, y que se reiteran en todo tiempo y lugar; hay esquemas correspondientes a las grandes áreas culturales, y otros más especiales, vigentes en las zonas menores. Hay concepciones del mundo adscritas a los grandes períodos históricos y que se agotan y perecen con los cambios de época. Las mayores dificultades en el casi intacto problema de las concepciones del mundo provienen principalmente del entrecruzamiento y superposición de estos diferentes esquemas. El hombre no se enfrenta nunca con una realidad neutra, sino que la realidad, apenas entra en contacto con él, se le va transformando en una determinada concepción del mundo, que asimila a sí las aprehensiones sucesivas. Tampoco crea el hombre la cultura persiguiendo por separado la realización de cada motivo o valor cultural, sino que en cada instante opera para él su concepción del mundo como una totalidad, de manera que en cualquier creación cultural suya, sea la que fuere, se manifiestan los rasgos principales de su concepción del mundo, o por lo menos su tonalidad y atmósfera propias.

La concepción del mundo no necesita del componente espiritual para constituirse, aunque para el hombre actual normalmente lo suponga. La mera intencionalidad es suficiente para dar cuenta de ella, si bien en este caso se nos aparecerá incompleta, marcada con esa imperfección que para todo lo humano entraña la ausencia del principio espiritual.

No creemos que pueda dudarse de la existencia del hombre natural; la espiritualidad, cuya esencia y caracteres pasamos a describir, supone la mera intencionalidad, la completa y la perfecciona: es lícito, por lo tanto, admitir en la humanidad una etapa o un estado en el cual existiera la intencionalidad, sin agregársele todavía el ingrediente espiritual. Acaso ocurra ahora lo mismo, en los remanentes actuales de la humanidad primitiva. Lo probable es que un rudimento de espiritualidad aparezca en toda cultura un poco evolucionada, apenas discernible de las formas superiores de la naturalidad y cooperando con ellas. En las grandes culturas históricas, el espíritu se hace presente sin falta y es lo que les otorga su evidente preeminencia. Cuestión difícil de resolver es la de si dentro de los conglomerados humanos superiores es posible la existencia del hombre puramente natural. Es innegable que muchas actitudes del hombre, de todo hombre, son estrictamente naturales, en cualquier época y lugar, pero la naturalidad del yo sólo existe cuando la privación de espíritu es total en él, esto es, cuando nunca se ha comportado espiritualmente y carece de toda inclinación para asumir la postura espiritual. Es indiscutible que el complejo social-cultural, apenas rebasa los grados más elementales del primitivismo, se halla transido de esencias espirituales, y que la conducta humana se encuadra en estos complejos, de los que recibe directa o indirectamente el hálito del espíritu.

Segunda parte

EL ESPÍRITU

CAPÍTULO V

El espíritu en general

§ 1. *Intencionalidad y espíritu*

En el psiquismo preintencional, el individuo vive oscuramente sus estados, sin referirlos a un centro subjetivo. En el psiquismo intencional, la conciencia se organiza como una estructura diferenciada en la cual existe un polo subjetivo que capta objetos y se proyecta activamente sobre ellos; el polo subjetivo, por obra de su función normal, se constituye en un yo rodeado de un mundo, esto es, de un contorno de objetivaciones trabadas entre sí objetivamente. Los comportamientos del yo –cognoscitivos, emocionales, volitivos– desembocan en ese mundo, el cual en gran parte los determina, tanto por las situaciones que presenta al yo como por lo que éste debe en su constitución a sus experiencias acumuladas de ese mundo. En el psiquismo meramente intencional, el mundo no es sino el campo objetivo en el cual el yo afirma y desenvuelve su existencia, gobernada toda ella por intereses prácticos, por móviles de tipo individual y referidos a su ser singular y concreto. La situación no cambia fundamentalmente, como ya se ha dicho, cuando esos intereses son referidos, no directamente a la singularidad individual, sino a ciertos complejos o grupos con los cuales se identifica concretamente el individuo; pero sólo en la medida en que la identificación responda a motivos concretos y prácticos, y no a intenciones ideales, caso en el cual se da el traspaso de la postura natural a la espiritual.

La actividad meramente intencional crea objetividades para el sujeto, pero al punto las subordina a los fines inmediatos del percipiente, quien las cataloga bajo los rubros de lo interesante o indiferente, de lo útil o inútil, de lo agradable o desagradable, de lo atrayente o repugnante, etc. El destaque de algunas de esas objetividades y el oscurecimiento de otras, la dirección y energía de la mirada objetivadora, dependen de factores prácticos. Estos móviles concretos intervienen sobre todo en la manipulación cognoscitiva ulterior, en las elaboraciones intelectuales. Los actos emocionales y volitivos se orientan del mismo modo, en dependencia y provecho de la realidad psíco-física del agente. Los actos intencionales, por lo tanto, se disparan hacia las objetividades dadas, pero hay en ellos como un regreso hacia el sujeto.

La característica principal del acto espiritual es carecer de ese regreso. El acto espiritual se proyecta hacia el objeto y se queda allí. En lo cognoscitivo, en lo emocional, en lo volitivo, el yo atiende a las objetividades por ellas mismas. Mientras que en lo meramente intencional el sujeto pone los objetos y en seguida los pone a sí, en el acto espiritual pone los objetos y se pone a ellos. Para delimitar desde ahora el acto espiritual, valga esta definición provisional e incompleta: el acto espiritual es aquel acto intencional en el cual el sujeto se pone al objeto. Una especificación más precisa de esta estirpe de actos requiere que se determine en ellos el qué, el por qué y el cómo, es decir, su índole interna, el presumible motivo de su aparición y sus maneras de funcionamiento.

Por ser el acto espiritual un acto de especial índole, de tipo superior, cuando nos referimos en adelante a la intencionalidad no espiritual decimos "mera intencionalidad" o "pura intencionalidad", o bien empleamos alguna otra expresión capaz de distinguirla de la intencionalidad espiritualizada.

A primera vista, de acuerdo con la sumaria caracterización que antecede, el acto espiritual parece más sencillo, más directo y menos complejo que el acto de mera intencionalidad; en efecto,

en el acto intencional no espiritual hay un elemento que falta en el espiritual: el regreso subjetivo, la referencia práctica de lo objetivado a la individualidad del agente. Tomados en sí los actos desnudos, es indudable que ofrecen esta diferencia. Pero no ocurre así si se vuelve la atención, como es justo, al yo y a sus respectivos comportamientos en la mera intencionalidad y en la intencionalidad espiritualizada. En la primera, el yo vive espontáneamente su naturalidad, se inclina sobre el objeto haciendo valer su propia realidad de individuo concreto que se toma a sí mismo por universal y postrer punto de referencia; lo que hemos denominado regreso subjetivo, ahora se ve bien, no es algo sobrepuesto por él a su acto, sino una intención operante en el acto mismo, la polarización final del acto hacia el agente, consustancial con la índole "natural" del agente. En el acto espiritual, por un lado, esta intención es suprimida, pero lo que ocurre no es propiamente una simplificación, sino una purificación del acto; por otro lado, el acto espiritual agranda su radio respecto al no espiritual, porque, al atender libremente a su objeto, halla un campo más vasto que aquel que circunscribe el registro relativamente limitado de los intereses efectivos del agente. La mera intencionalidad reconduce la realidad al seno de la naturalidad del hombre, mientras que, por la espiritualidad, el hombre atiende a cuanto es y particpa generosamente en la totalidad. El yo particularista en la primera actitud, se levanta sobre sí mismo y se universaliza en la segunda.

La diferencia entre el psiquismo de estados y el intencional, si se aceptan las comprobaciones o presunciones que hemos establecido anteriormente, salta a la vista. El primero es un flujo de materia psíquica, sin separación neta entre lo cognoscitivo, lo emocional y lo volitivo, y sin la existencia de un sujeto ante el cual comparezcan instancias objetivadas. El psiquismo intencional entraña la actividad de un sujeto al cual se presentan objetividades, que las reconoce intelectivamente y proyecta sobre ellas,

en cuanto tales, sus actos de emoción y de voluntad. La diversidad entre ambas realidades psíquicas es de por sí enorme, aunque sólo se tenga en cuenta la respectiva contextura interna. Tal diversidad se ve aumentada apenas se considera su modo de funcionamiento. El psiquismo preintencional se halla indefectiblemente al servicio de la vida orgánica; es un instrumento de regulación y de adaptación para el individuo; de adaptación del individuo al medio, y también de parcial adaptación del medio al individuo, en cuanto recorte y funcionalización del contorno, en vista de las exigencias implícitas en la constitución de cada especie. Por más que se ascienda en la escala de ese psiquismo, por más que ocasional y excepcionalmente se le adjunten rudimentos de intencionalidad, el individuo no rebasa el nivel de lo puramente vital, no pasa a ser un yo rodeado de un mundo que pueda reconocer y dentro del cual se maneje con libre opción, tomando en cuenta una amplia perspectiva de objetos extendida espacial y temporalmente. El psiquismo intencional, en cambio, extrae al individuo del riguroso plano orgánico, lo convierte en un yo dotado de un mundo, en el cual desarrolla una acción que supera los niveles biológicos, hasta el punto de que los mismos incentivos de este orden se transforman parcialmente en motivos de otro género. Es capital no dejar de lado que la intencionalidad trae consigo la objetivación cultural, con la que se constituye alrededor del individuo un orbe de nuevo tipo, el orbe de la cultura, creándose así una situación inédita y compleja, pues el sujeto vive simultáneamente en el mundo de la naturalidad espontánea y en el de la cultura y opera en función de ambos, pero con notable predominio del influjo cultural aun en los grados más bajos de civilización, influjo que define sus apreciaciones y comportamientos frente a lo originario natural. La distancia entre el ente no intencional y el intencional, desde el doble punto de vista de la estructura y de la actividad, es lo suficientemente grande para justificar una estricta separación ontológica.

El campo psíquico preintencional y el intencional difieren profundamente. En cambio, no hay diferencia estructural entre lo meramente intencional y lo espiritual, porque el fundamento, el par yo-mundo, es el mismo en el segundo que en el primero. La conciencia intencional es el campo común de los actos puramente intencionales y de los espirituales, de manera que no puede hablarse en rigor de una conciencia espiritual que se pueda oponer a la otra. El acto espiritual es un acto intencional de especial sentido, un acto que no sólo apunta a objetos, sino que por ellos se rige y en ellos se agota, dicho esto con las reservas que surgirán más adelante; lo esencial en él es la plena dirección objetiva. Al funcionar como agente de tal acto, el sujeto no cambia en lo que podríamos denominar su materia subjetiva, sino en su implantación dentro de la realidad, en su sentido, en su postura o actitud. No se puede decir, sin embargo, que la espiritualidad sea únicamente, para el sujeto, un modo de obrar, y no un modo de ser, porque resolviéndose el sujeto en sus actos, lo que él sea depende del carácter de sus actos, en cuanto actualidad y en cuanto hábito contraído. Las diferencias que vamos señalando se corroboran con pensar que las conductas no intencionales se distinguen exteriormente de las intencionales con relativa facilidad, mientras que una conducta intencional puede parecer espiritual sin serlo, y viceversa, y hasta sucede que el mismo agente suele incurrir en error sobre la índole de su acto.

Desde cierto punto de vista, pues, la diferencia es mínima; desde otro, por cierto más justificado, es incalculable. Parece mínima la diferencia entre el acto meramente intencional y el espiritual, porque muchas veces se confunden y la única diversidad entre ellos estriba en la final intención subjetivista del primero y la objetivista del segundo: nada más. Pero con el paso al radical objetivismo que define al acto espiritual en su pureza, se abandona el plano natural y aun se instaura en lo humano una partícula de divinidad: nada menos.

Se desprende de lo dicho que entre lo puramente intencional y lo espiritual hay identidad de contextura real, pero diferencia de intención o finalidad. En otros términos, podríamos decir que hay identidad de materia o de contenido, y diferencia de legalidad o de forma. Nótese que lo mismo ocurre en los dos escalones anteriores de lo real: lo inorgánico o físico y lo orgánico o viviente. La materia constitutiva de lo inorgánico y de lo orgánico es la misma; ni un solo componente se puede descubrir en lo orgánico que no se pueda reducir a elementos existentes en el orden físico. Pero la legalidad o forma es diversa y, con sus consecuencias funcionales, sirve en cada caso para definir el ente, para situarlo, según corresponda, en el plano de la realidad inorgánica o en el de la vida.

El problema filosófico que aquí se nos aparece no puede ser más grave e incitante; no nos es lícito detenernos en él. La cuestión de la materia y la forma, de sus relaciones y alcance respectivo, surge en grandes sistemas filosóficos, pero no ha tenido todavía un examen suficiente de conjunto y por separado. El Pitagorismo es un gran esfuerzo para explicar la realidad por la forma; sobre su significación como antecedente de concepciones muy recientes, se pueden encontrar indicaciones sagaces en Collingwood.[1] La relación entre materia y forma es uno de los rasgos principales y más interesantes del sistema de Aristóteles, con una supremacía de la forma que ha incitado a jerarquizar los entes según la medida del predominio del momento formal; sobre el elemento de forma se constituye lo capital en la teoría aristotélica del conocimiento. Schopenhauer anotó, como diferencia esencial entre el orden físico y el orgánico, que lo decisivo es la materia en el primero y la forma en el segundo. No sólo el estructuralismo, tan vivaz y promisor en el pensamiento más nuevo, tiene que ver con este problema general, sino también todo actualismo, toda

[1] Collingwood, *The idea of Nature*.

resolución del ente en el acto, porque lo que así se propugna es la reconducción del ente a un puro actuar, que ha de ser concebido como una forma dinámica. El auge de las interpretaciones estructuralistas y actualistas en la ciencia y la filosofía del presente ha de tenerse por el triunfo, acaso definitivo, del formalismo.[1]

En el fondo, nuestra concepción entera de la realidad se inclina al estructuralismo y al actualismo. La distinción que hacemos en esta ocasión entre materia y forma, entre contenido y legalidad, se refiere a la manera de darse la real, a la dualidad de lo entitativo y lo funcional, y no obsta a la final resolución de lo entitativo en momentos actuales. Hecha esta salvedad, notemos que los cuatro grados o escalones de lo real componen dos géneros, el género de los entes tempo-espaciales y el de los temporales, cada uno con dos especies. Lo que denominamos materia es idéntico en cada uno de esos géneros, pero la legalidad y la forma difieren de especie a especie.

Prescindiendo de la reducción última del ente al acto, que suponemos universal, ha de admitirse que el momento visiblemente entitativo se va haciendo más débil a medida que se avanza en la serie real, en provecho del aspecto de legalidad y forma. Es decir, que esta última es más importante y decisiva en lo viviente que en lo físico, en lo intencional que en lo vivo, en lo espiritual que en lo meramente intencional.

La cuestión metafísica de la libertad no debe ser afrontada aquí, pero hay un respecto que tiene que ver con ella y que corresponde señalar. No es difícil ver que el género temporal (mera intencionalidad y espiritualidad), por el simple hecho de no ser espacial, escapa a una serie de rigurosas determinaciones, a todas las estrictas regulaciones matemáticas del espacio; disfruta, pues, de mayor libertad que el otro género (lo inorgánico y lo orgáni-

[1] Véase el notable trabajo de R. Frondizi, *Substancia y función en el problema del yo.*

co), o, por lo menos, elude ciertas compulsiones de un determinismo muy rígido. Como suposición nada más, y ateniéndonos a la impresión que surge de la inspección de la escala, puede sostenerse que se da un crecimiento de lo cualitativo y un descenso del momento cuantitativo, a medida que se pasa de la primera especie, la de lo inorgánico, a las otras. Y como la forma por excelencia del determinismo es la matemática, este tránsito se correspondería con una progresiva liberación del ser. La escala implica, en nuestra opinión, como se verá después, un crecimiento de la trascendencia, pero quede indicado desde ahora que, sin tocar ese punto, puede interpretarse como una marcha de lo más a lo menos determinado, de la fatalidad a la libertad, por la paulatina disminución de las implicaciones matemáticas, en los términos del siguiente esquema:

	géneros	*especies*	
Clase de los entes reales	Tempo-espacial	de lo inorgánico de lo orgánico	*crecimiento de la determinación matemática*
	temporal	de lo intencional de lo espiritual	*crecimiento de la libertad*

Este cuadro no debe tomarse por una clasificación exhaustiva de los entes reales, porque no comprende los objetos de cultura; su único fin es fijar esquemáticamente algunas de las reflexiones anteriores.

Al afirmar la realidad del espíritu, admitimos su temporalidad. Alguna vez se ha sostenido la intemporalidad del acto espiritual. Oponemos a esa interpretación que los actos espirituales de conocimiento, de comportamiento ético, de creación o delectación estética, no solamente duran en sus modos más simples, sino que de ordinario poseen un desarrollo, con frecuencia largo y complejo,

que no puede concebirse sino en el tiempo. El sujeto que realiza el acto es espiritualidad viva en cuanto mantiene esa actitud, que no puede disociarse en instantes puntuales.

El tránsito de la pura intencionalidad a la espiritualidad, no sólo acarrea una distinción capaz de configurar una nueva especie ontológica, sino que produce una de las mayores separaciones que podamos imaginar: la separación entre los dos grandes órdenes en que se divide la realidad, el de la naturaleza y el del espíritu, sobre cuya heterogeneidad algo se ha dicho ya y se habrá de tratar con amplitud seguidamente.

El gran espacio –verdadero abismo incolmable– abierto entre naturalidad y espiritualidad no impide, sin embargo, que nos propongamos comprender el motivo de la aparición de la segunda sobre el basamento de la primera; el sentido de esa aparición se ha de considerar cuando tratemos de establecer las relaciones entre la espiritualidad y la trascendencia.

Por alejada que la espiritualidad se halle de la intencionalidad natural, por capital que sea la novedad que introduce en el cuadro de la totalidad, ha de reconocerse que estaba ya, como posibilidad y aun como germen, en la primera actitud intencional. La que hemos llamado mera intencionalidad es una intencionalidad imperfecta; a la luz de las exigencias espirituales, se manifiesta hasta como frustrada, porque el regreso subjetivo no aparece como un plus, sino más bien como una disminución de la intención objetivante. Lo propio de la intencionalidad, en general, es estatuir objetividades, percibirlas, pensarlas, proyectarse sobre ellas en movimientos emocionales y volitivos. La dirección objetiva es consustancial, pues, con la intencionalidad; lo que ocurre antes de la aparición del espíritu es que esa dirección objetiva no se cumple por entero, entorpecida por un lastre que dificulta su libre avance: la consistencia del yo como un haz de intereses individuales. La mera intencionalidad se nos revela, por lo tanto, como algo

incompleto y trunco, como un ímpetu del sujeto hacia lo que no es él, que luego desfallece y retorna hacia el sujeto, trayéndole, podría decirse, los despojos utilizables del objeto. En realidad, la intención del regreso subjetivo, el "interesarse interesadamente", es constitutivo del acto puramente intencional y lo define desde el principio, aunque señale una detención en el impulso objetivante. La naturalidad de la intencionalidad no espiritualizada radica precisamente en la final referencia o reconducción de los actos al yo en cuanto centro particular, con lo cual comparte el particularismo que, según veremos muy pronto, caracteriza todo lo natural, frente al radical universalismo del espíritu. Con su interesarse interesadamente por su mundo, el sujeto no espiritualizado comparte a su modo la situación del ente orgánico, que sólo se interesa orgánicamente por el contorno que le sirve para su fines individuales o específicos: la actitud es la misma, aunque cambien los protagonistas y sus escenarios. Ha de advertirse sin embargo que, aunque el particularismo sea la ley general de la naturaleza, sus formas comportan grados de extensión y dignidad, y que el particularismo intencional se avecina a veces al universalismo espiritual, cuando se agranda el mundo objetivado y el yo se amplía en un nosotros que puede llegar a abarcar la humanidad entera y aun otros sectores acogidos por motivos de compenetración simpática. El yo se agranda y ennoblece sin duda muchas veces cuando se amplia en el nosotros, pero cualquier acto referido finalmente a ese nosotros es puramente intencional, si bien de una intencionalidad superior, porque lo capital del acto espiritual es la dirección franca y limpiamente objetiva, la proyección hacia algo en cuanto "ello".

La mera intencionalidad, pues, que es de por sí un escalón altísimo en la escala real, llega en ocasiones a confinar con la espiritualidad, por la ampliación del sujeto en un nosotros al cual refiere prácticamente su acto; téngase en cuenta que este nosotros de que hablamos ahora no es el complejo social a que el primitivo

reconduce sus comportamientos, antes de haberse vivido como sujeto verdadero e individualizado, sino el nosotros que se constituye después de haber habido un sujeto efectivo, el nosotros que supone el yo. Pero ese confinar con la espiritualidad no suprime la enorme diferencia de nivel entre ambas. Baste tomar en consideración que, ampliado el yo en el nosotros, el regreso subjetivo es lo mismo que era antes, salvo que el centro al que se reconduce la acción ha cambiado; el particularismo adquiere base mucho más ancha, pero no deja de ser particularismo.

Lo que define el acto espiritual no es que el sujeto se ensanche y agrande, sino que renuncie al regreso subjetivo del acto. La noción del nosotros es siempre relativa: nosotros los vivientes, los humanos, los americanos, los de nuestra clase, los de nuestra familia, los médicos, los deportistas, los contribuyentes, los que fumamos en pipa... Nosotros, los que ahora coincidimos en algo y nos sentimos solidarios por ese vínculo, que puede ser fundamental o accesorio, permanente u ocasional. En cambio, la noción del objetivismo puro, signo de la espiritualidad, es absoluta: la proyección absoluta hacia lo otro, únicamente condicionada por el modo de ser de lo otro (y del sujeto mismo objetivado, como un otro). También con la espiritualidad el sujeto se ha agrandado, pero de un modo muy especial y que no se asemeja a la ampliación del círculo de intereses concretos del nosotros. Se ha agrandado porque se ha desprendido de su equipo de intereses individuales, y ha convertido en interés suyo la ajenidad como tal. No se ha evaporado en cuanto sujeto, como pudiera imaginarse; sólo se ha anulado en cuanto un sujeto que funciona como una singularidad que reconduce a sí prácticamente todo lo existente. El sujeto puramente intencional opera naturalmente: nada más *natural* que esto: que cada uno opere según lo que es y en función de lo que es, con intenciones que, por ser él un sí mismo, terminen en él mismo. El sujeto espiritual no es ya un ente natural; no es *natural* que un sí mismo se ponga definitivamente a lo otro. La espiritua-

lidad es libertad, evasión. Esta libertad, esta evasión es ante todo la destrucción de los muros del particularismo, que encierran a cada sí mismo en su privado recinto y, más generalmente, a toda instancia natural en la legalidad especial que le concierne. La naturalidad, para cada conciencia, consiste en vivirse, espontánea o reflexivamente, como realidad existencial privilegiada e incomparable; como entidad infinitamente superior a cualquier otra, que pone todo lo demás a su servicio; como instancia cerrada y centrada en sí, sean las que fueren sus salidas al exterior. Precisamente sobreviene el espíritu cuando se rompe el encierro, y el alma se reparte libre y generosamente por el mundo. Con ello el orden natural se sobrepasa, y se instaura un orden nuevo.

Si caemos en la tentación de calificar de misteriosa la aparición del espíritu, no olvidemos que tanto o más misterioso es que algo exista en general; que tan misteriosa como la aparición del espíritu es la de la vida y la de la misma intencionalidad. Dada la intencionalidad, no creemos que resulte imposible explicarse el nacimiento del espíritu, ni juzgamos que la posibilidad de esta explicación amengüe la originalidad y dignidad del hecho espiritual.

El hecho meramente intencional se caracteriza por sus dos momentos: la proyección objetivista y el regreso subjetivo (o la intención subjetiva adherida a la proyección objetivista). Lo capital del acto, su elemento fundante, es la proyección objetiva, que se atenúa y limita por la intención subjetivista adscrita a ella. Nótese que esa proyección no existe en el psiquismo preintencional, en el cual el agente no tiene ante sí objetividades, sino que siente la exterioridad como una serie de influjos resueltamente condicionados por su constitución orgánica. El sujeto intencional cuenta con un mundo cuya existencia autónoma reconoce y que de muchos modos rebasa sus intereses prácticos; si lo enfoca en los términos de sus intereses, nunca se le escapa del todo que es una realidad que le permanece ajena. Es presumible que la presencia continua de objetos, su habitual frecuentación, sea lo que ocasio-

na esa radicalización de la objetividad en que consiste la postura espiritual. Acostumbrado el yo a su mundo objetivo, ciudadano permanente de él, acaba por reconocer la realidad de cada objeto como existente en sí y por sí, y acaso llega a sentir más o menos vagamente que al referir a sí mismo en la práctica esas objetividades, parcialmente las niega, les desconoce el sentido de ser en sí y por sí, que les es implícito en principio en cuanto instancias objetivas, en cuanto entidades subsistentes por ellas mismas. La gimnasia de lo meramente intencional, podríamos decir, es lo que llega a posibilitar ese extraño *tour de force* de saltar hacia el objeto y quedarse en él; es como si el trato frecuente con los objetos llegara a producir en el sujeto una fascinación tal, que le hiciera olvidarse de sí mismo en cuanto viviente, en cuanto centro existencial de referencia. Para no extrañarse demasiado ante los muchos motivos que la espiritualidad ofrece a la extrañeza, conviene tener presente que lo que con el espíritu se impone no es sino el cumplimiento y la perfección de la dirección objetivista consustancial con la intencionalidad. Es sin duda *natural* que el centro subjetivo obre según su natural particularismo; pero está en la índole del acto meramente intencional que acabe venciendo su naturalidad e imponiendo su nativa condición objetivista. El reconocimiento de la plenitud de ser y de derecho de cada instancia objetiva, que por un lado levanta al yo a la mayor altura imaginable, por otro le inflige una relativización práctico-existencial, porque significa su descenso de aquel pedestal desde el cual ejercía un dominio tiránico sobre todo lo existente.

En la vida psíquica del hombre, la intencionalidad ordinaria y la espiritualizada se siguen la una a la otra y se entretejen de muchas maneras. Puede haber, por ejemplo, actos puros de la una y la otra, y también actos de la primera que mantienen el regreso subjetivo dentro de ciertos límites impuestos por la exigencia espiritual. La coexistencia de las dos instancias produce abundantes problemas; algo ha de decirse sobre ello en otro lugar. Señalemos

ahora únicamente que esa dualidad no origina duplicidad rigurosa en el yo, aunque sí escisiones y conflictos que a veces parece que partieran el yo único y lanzaran una mitad contra la otra. En lo tocante a continuidad, identidad, autoconciencia y memoria, el yo es uno; pero dentro de esta unicidad, la dualidad de actitudes casi equivale en ocasiones a la existencia de dos instancias subjetivas contrapuestas. El yo, al producir actos espirituales, se despoja de aquel fondo sensible que reclama el regreso subjetivo, niega su particularidad, se levanta sobre su estricta situación concreta. Al proyectarse sobre sus objetos desinteresadamente, es como si participara en ellos; los aprehende en dimensiones que forzosamente eludían la mirada, condicionada prácticamente, de la mera intencionalidad; los abarca sin deformarlos ni disminuirlos por el recorte mediatizador. El sujeto del acto espiritual no es un nosotros, sino un yo; pero un yo en intención de totalidad.

§ 2. *Espíritu y naturaleza*

a) *La totalidad*

Llamamos *totalidad* al conjunto de lo existente sea cual fuere su tipo de existencia, de todo lo dado, de lo pensable y lo imaginable, sin excepción, y aun con la suposición de lo existente desconocido. La llamada teoría de los objetos y los recientes ensayos ontológicos han procurado hacer el inventario de la totalidad con una neutralidad sin preferencias, en una vasta tentativa de abarcar cuanto es, anotando los diversos modos de ser, con la inclusión de las idealidades y de los valores para que el cuadro resulte verdaderamente total. La antigua ontología era una sección de la metafísica, y no se preocupaba seriamente sino por la realidad absoluta o en sí, realidad cuya especificación dependía del punto de vista filosófico adoptado. Sería, sin embargo, exagerado e injusto

decir que la ontología neutral y total es cosa nueva por completo. Desde los griegos, la filosofía ha venido aportando abundantes materiales para la recapitulación ontológica de la realidad; lo que es reciente es el propósito de ordenar y complementar esos materiales, para trazar ordenada y sistemáticamente el cuadro ontológico de la totalidad. Como para otras cuestiones filosóficas, hay que distinguir para ésta entre el problema y esa conciencia lúcida del problema que arrastra consigo la decisión de aislarlo y plantearlo separadamente y con rigor, indagando todos sus aspectos y preparando una solución satisfactoria. Los muchos elementos dispersos son extraídos entonces de los sitios donde aparecían, se los reúne y dispone adecuadamente, se los somete al nuevo criterio que les otorgará unidad e inédito sentido.

Tales empresas ontológicas importan un análisis de la totalidad y una caracterización de sus grandes grupos. Como las ciencias –en acepción amplísima– se proponen el reconocimiento de cuanto es, los cuadros ontológicos aparecen a veces como los ensayos de clasificación filosófica de las ciencias.

Hurgando en la historia de la filosofía, se hallan aquí y allá bosquejos de ordenación de los objetos, pero sin la intención de llevar adelante una clasificación ontológica total y examinada por ella misma, sino por lo regular al margen de otros propósitos. Por ejemplo, en Schopenhauer,[1] la averiguación del principio de razón suficiente y la especificación de sus formas da lugar a una clasificación de los objetos en cuanto conocidos, en cuanto sometidos a dicho principio. Las clases resultantes son cuatro: la de las representaciones sensibles o empíricas, la de los objetos pensados o conceptos, la que comprende el espacio y el tiempo, y la que tiene por único objeto el sujeto de la volición en cuanto captado

[1] *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente.* También en *El mundo como voluntad y representación*, en cuyos complementos (cap. 12) se traza una clasificación de las ciencias utilizando el criterio indicado.

interiormente. Si a estas objetividades sumamos aquello que elude el principio de razón y se alcanza por vía metafísica, tendremos el cuadro total, según la interpretación de Schopenhauer.

Debemos a Meinong[1] la primera tentativa de ontología formal, en su teoría de los objetos (*Gegenstandstheorie*). El concepto de objeto es para él el de máxima generalidad; su definición tropieza, pues, con el inconveniente de que, por ser objeto en ese sentido todo lo que es o se nos da, carece de género próximo y de última diferencia: la característica indirecta que ofrece la etimología del término alemán (el *Gegenstehen* o "estar-frente", supuesto en el *Gegenstand* u objeto), apelación a la vivencia captadora del objeto, no apunta a algo que sea constitutivo del objeto mismo. La teoría de los objetos es una disciplina racional que considera los objetos a priori y prescindiendo del momento de existencia; en su plano, su dominio es más vasto que el de la metafísica, pues incluye también lo irreal, lo posible y aun lo imposible, temas que las ciencias comúnmente sólo encaran cuando interesan al conocimiento de lo real. Como, con ciertas reservas, la determinación de los grandes grupos objetivos ha de hacerse a partir de sus respectivos modos de aprehensión, Meinong establece sus cuatro clases fundamentales según las facultades del representante, del pensar, del sentir (*Fühlen*) y del apetecer (*Begehren*). En la fenomenología de Husserl también aparece la exigencia de una ordenación y reconocimiento sistemático de las objetividades, en cuanto esencias, distribuidas en ontologías regionales.

A nuestro actual propósito no interesan los problemas que plantea una clasificación exhaustiva de las objetividades, asunto erizado de dificultades, muchas de las cuales apenas se ha comenzado a examinar. Nos será suficiente atenernos a una clasificación que tiene la ventaja de su uso ya habitual, aunque deba

[1] *Gesammelte Abhandlungen*, II.

sin duda ser tenida por imperfecta y provisional. Es la del cuadro siguiente:

OBJETOS (totalidad)	reales (temporales) (sensibles)	espaciales / no espaciales
	ideales (objetos matemáticos, esencias, relaciones)	
	metafísicos	
	valores	

Las relaciones entre estos objetos son múltiples y complicadas, y con frecuencia discutibles. Por ejemplo, la conexión entre lo metafísico y lo real-empírico es apreciada diversamente de filósofo a filósofo. Hay una interpretación muy compartida, la de que la realidad percibida es la repercusión de la realidad metafísica en nuestra contextura sensible (Demócrito, Descartes, etc.) o en nuestra total estructura cognoscitiva (Kant) ; pero hay otras soluciones, como la relación de participación o imitación por parte del mundo empírico respecto al metafísico (Platón), la del realismo aristotélico, la de la reducción del orden metafísico a la divinidad, etc. La relación entre los entes y el valor también ha sido concebida diversamente, desde la atribución del valor al ser como nota intrínseca de perfección, hasta su limitación a lo humano y aun a cierta zona de lo humano. En cuanto a las idealidades, algunas asumen una parcial universalidad, como el número, porque nada elude la numeración, ni aun lo uno absoluto; lo mismo ocurre con ciertos tipos de relación, como la de comparación, que es inevitable apenas algo es concebible, porque el concebir algo supone la dualidad sujeto-objeto, que es un caso de la relación de diferencia. Etcétera, etcétera.

En el cuadro de la totalidad hallamos en primer término el apartado de la realidad, compuesto por entes que captamos origi-

nariamente por la vía sensible, y que poseen, como su nota más general y significativa, la temporalidad.

b) *La realidad. Naturaleza y espíritu*

La realidad es el conjunto continuo y trabado de los objetos reales. Estos objetos son de dos clases: espacio-temporales (cuerpos físicos y seres vivientes), y meramente temporales (lo psíquico intencional y lo espiritual). Consideramos el psiquismo preintencional como una función inherente al cuerpo vivo e inseparable de su vitalidad, como cualquier propiedad física o química lo es del ente físico.

Que la realidad la compongan los objetos que llamamos reales no quiere decir que los restantes objetos del cuadro de la totalidad sean del todo ajenos a ella; por el contrario, todos esos objetos están implicados en los reales o se enlazan de algún modo con ellos.

Las implicaciones entre realidad e idealidad son múltiples. La realidad espacial cae bajo las regulaciones ideales del espacio de dos maneras: intrínsecamente, en cuanto todo cuerpo contiene el espacio interno que delimita su contorno, y extrínsecamente, en cuanto ocupa una posición que lo sitúa entre los otros cuerpos. Todos los objetos, como se ha dicho antes, son numerables, y sometidos por tanto a las operaciones que derivan de la numerabilidad; a todos corresponde una esencia; todos mantienen entre sí relaciones, y algunas de éstas, según ya se indicó, revisten carácter universal, como la de comparación.[1] Debe agregarse que más de una vez se ha intentado reducir, metafísicamente (Pitagorismo) o científicamente (mecanicismo), toda la realidad o parte de ella a

[1] Véase nuestro trabajo "Contribución al estudio de las relaciones de comparación", en el volumen *Papeles para una filosofía* (Losada, Buenos Aires, 1945).

elementos ideales. Es de advertir también que las conexiones entre matemática y realidad no están claramente definidas todavía. Esta relación es a veces de evidente correspondencia (numerabilidad), y otras aproximativa, como la existente entre las formas puras de la geometría y las de los objetos espaciales de la realidad. Por otro lado, con el hecho mecánico se plantea ya lo irracional de la continuidad, que se manifiesta igualmente en otras implicaciones matemáticas de lo real, como en lo matemático mismo (continuo, teoría de los conjuntos). El campo de la matemática, y acaso el de toda la idealidad, sobrepasa el de la realidad, porque lo ideal se identifica en cierto modo con la posibilidad, mientras que lo real no es sino un islote en el océano de lo posible.

La relación entre el objeto real y el metafísico es diferente; el objeto metafísico, o es distinto del real en el sentido de que éste es infiel manifestación suya para un sujeto, o se identifica con el objeto real y dado, y entonces desaparece como objeto peculiar. Los objetos de la llamada experiencia externa (o espacio-temporales) se tienen comúnmente por fenoménicos, esto es, se corresponden con un objeto metafísico que, en el sentido indicado, es distinto de ellos. Los de la experiencia íntima (objetos meramente temporales) se han interpretado como fenoménicos (Kant) y como numénicos, como manifestaciones conformadas de acuerdo a la actividad cognoscitiva del sujeto, o como realidades absolutas y últimas, que se nos dan en su efectivo ser y no suponen otra realidad más honda y verdadera que por ellas se nos revele. Esta diferente apreciación de la realidad psico-espiritual proviene sobre todo de lo que se piense del tiempo. Como para Kant el tiempo es forma cognoscitiva, algo que el sujeto impone a lo conocido, lo psico-espiritual, que se aparece en términos de realidad esencialmente temporal, tiene que ser fenómeno; para otros filósofos posteriores, que explícita o implícitamente introducen el tiempo en el ser último o lo convierten en su entraña misma, lo psico-espiritual se aprehende inmediatamente en su ser metafísico.

La relación de lo real con los valores se ha concebido de maneras diversas. El problema de tal relación sólo se ha planteado rigurosamente en la filosofía actual, al aislarse en ella la noción de valor. En general, parece preponderar la concepción de que los valores constituyen un reino autónomo, con jerarquía y legalidades propias, y que se incorporan a ciertos entes reales como notas o cualidades de un género muy especial. Para Scheler, los valores son esencias irracionales, y su captación ocurre por vía emocional. Para otros, los valores son relativos, de raíz psíquica. Nuestra propia interpretación del valor va por otro camino; la exponemos sucintamente más adelante, en cuanto nos parece indispensable para los fines de este trabajo, dejando para otra ocasión un examen completo y a fondo.

Estas relaciones e implicaciones, y otras muchas que no nos detenemos a mencionar, entre las cuales algunas son firmes y comprobables, y otras se hallan sujetas a controversia, no obstan a que el cuerpo total de la realidad se defina como un complejo de entes temporales. La temporalidad asigna a la realidad su carácter más general e importante. Todo lo real es temporal, aunque no nos sea lícito decir que todo lo temporal sea realidad para nosotros, porque pudiera haber en la totalidad instancias temporales ajenas al complejo real, y aun orbes reales cortados por completo del nuestro.

La realidad de la que podemos hablar es, para nosotros, el conjunto de la experiencia actual y posible, en cuanto accesible por conducto a su vez real. Entendemos por conducto real el que carece de instancias no reales, separadas y subsistentes por sí; insistimos, aunque pudiera parecer superfluo después de lo sentado antes, que toda instancia real se entreteje con elementos no reales. Por conducto real nos llega cuanto reconoce por origen la percepción externa e interna. Por la primera obtenemos un saber de lo real externo que, en cuanto pasa al través de una estructura cognoscitiva en la que tienen su parte los órganos de los senti-

dos, es saber de lo real-fenoménico; por la segunda logramos un saber de nuestra intimidad, que es absoluto en cuanto se atiene a lo percibido y a lo rigurosamente fundado en eso. La nota de fenomenismo no es esencial a la noción de realidad; sólo es indudablemente fenoménico el saber de la llamada realidad externa, en la forma en que ésta se nos manifiesta.

La realidad, por lo tanto, supone una trabazón continua que incluye en sí al sujeto, y de la que son parte los conductos reales del conocimiento. Cualquier instancia ajena a esa trabazón, independiente y cortada de ella, se vería impedida de ser objeto de experiencia real. Hay otros modos de experiencia directa cierta: seguramente la de las idealidades y acaso también la de los valores. En cambio tenemos por saber forzosamente problemático el de lo en sí de la realidad externa, porque carecemos de una experiencia incontrovertible que nos lo muestre: los caminos de acceso a ese fondo metafísico nunca son del todo seguros.

La conexión de lo real supone, no sólo el contacto, sino también la acción de unas partes sobre las otras; un puro contacto sin acción equivaldría a una separación, a un aislamiento. No deja de haber inconvenientes para concebir una interacción efectiva entre las partes o elementos de la realidad; pero esas dificultades lo son ante todo para un racionalismo demasiado exigente, y estamos muy lejos hoy de atribuir derecho inconcuso a un racionalismo de ese tipo. Además, cuando se ha querido eliminar la interacción ha sido para asumir una postura decididamente agnóstica (Hume), o para recurrir a hipótesis mucho más arriesgadas y gratuitas que la tesis de que se desconfiaba, como ocurre con la "armonía preestablecida", de Leibniz. La hipótesis de la interacción nos parece una de esas que resultan inevitables y justificadas, si no queremos inmovilizar el pensamiento. La realidad, pues, es para nosotros una unidad de acción, un gran cuerpo que funciona solidariamente merced a continuos intercambios, y la experiencia que el sujeto alcanza de ella se nos aparece como un

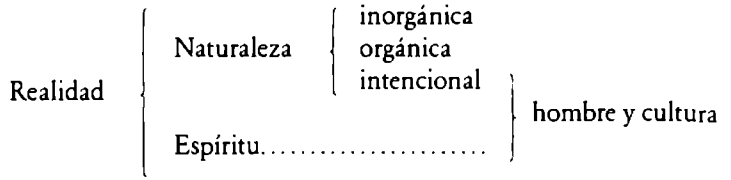
caso, sin duda privilegiado, de esa general conexión activa, como una especial resonancia y elaboración de la presión de la realidad sobre el sujeto. Aun el más elevado conocimiento de lo real –visto realísticamente– se produce así. Por ejemplo, para que las esencias nos sirvan para conocer lo real, es necesario que el hecho percibido por vía sensible nos permita intuir en él la esencia, y que la presencia reconocida de otros hechos semejantes nos autorice a contar con los ejemplares en que aquella esencia se pluraliza, individualizándose en ellos. Sin trámite real, ningún saber de esencias nos serviría para conocer lo real.

Los entes reales son focos de acción, operan según son o, dicho más adecuadamente, ser y operar es para ellos una cosa sola. La mayor parte de ellos, al operar, se afirman en su peculiaridad, en su singularidad, en cuanto momentos de parcialidad muy definida. Lo que echan fuera en su actuar, el influjo que derraman, no es sino la expresión de su propia particularidad, de su especial modo de ser, que se agota en la acción presente o latente. Su "campo" es la difusión de su propia sustancia; la vibración, propagada a lo lejos, de su agitación íntima, o el despertar de ciertas latencias que se traducen en movimientos centrífugos afines con ellas. Cada uno de estos entes viene a producir una resonancia que proviene de la modulación única –aunque muy compleja a veces– de que se halla dotado. Denominamos *naturaleza* al conjunto de estos entes sometidos a un régimen de particularismo. Naturaleza, por tanto, es la sección de la realidad cuyos componentes actúan referidos a sí mismos, como centros que ejercen acciones determinadas principal y originariamente por la índole diferencial de cada uno, y no por algo que les sea externo y extraño. Lo "natural" es que "cada uno" obre y se determine según lo que ese "uno" es, y así se comportan los entes naturales. Proceder de otro modo es antinatural; el espíritu, que es lo que se determina de otro modo, es la radical antinaturalidad.

El acto espiritual, como otras veces se ha dicho, se define por su desinterés, por su limpia proyección objetiva. Lo que el sujeto de estos actos pretende no es afirmarse como un centro particular, sino afirmar lo que es o lo que vale, según los casos. Se vuelve teóricamente hacia la totalidad, para ver cómo es, como si el hecho de que algo sea implicara para él la obligación de tomarlo cognoscitivamente en cuenta. Si descubre un orden ético, no se limita al asentimiento, sino que siente el deber de propender efectivamente al triunfo de ese orden, a su implantación en la realidad, aunque de ello le resulte individualmente perjuicio. Frente al particularismo del ente natural, la espiritualidad se define claramente por su vocación o intención universalista. Denominamos, pues, *espíritu* a los sujetos y a los actos proyectados totalmente hacia objetividades, sin otro móvil por parte de los sujetos que el ponerse a lo otro (a lo existente o a lo valioso, según los casos).

Una de las maneras corrientes de concebir el orden natural consiste en considerar que abarca lo real físico y orgánico, con total exclusión del hombre y de los productos de su actividad específica (cultura), que se colocan bajo el rubro de lo espiritual, a veces con la restricción de que lo puramente orgánico del hombre es naturaleza. Nos hemos apartado de este modo de ver, por entender que no se justifica; en el dominio total de la realidad, la única distinción capaz de separar dos secciones fundamentalmente diversas nos parece ser la que hemos adoptado como criterio: la del particularismo y el universalismo, que respectivamente caracterizan, según nuestra convicción, lo natural y lo espiritual. Esta distinción se da evidentemente en lo real, y en su alcance no puede ser sobrepasada por ninguna otra. En el apartado siguiente examinaremos algunos de los planteos que gozan de más prestigio en este punto, para oponerles nuestras objeciones.

Nuestra distribución de los distritos reales se cifra en el siguiente esquema:



Contra lo habitualmente admitido, consideramos que la mera intencionalidad –el sujeto intencional con sus actos y su mundo– constituye un orden o grupo especial dentro de la naturaleza, con la misma justificación que los de lo inorgánico y lo orgánico, por su recorte y peculiaridad, por su irreductibilidad estructural y funcional al grupo más próximo, el de lo orgánico; la inclusión de ese grupo en el orden natural nos parece plenamente justificada, porque el acto puramente intencional muestra aquella referencia concreta al agente, aquel enlace de hecho y finalidad entre el acto y la entidad actora que hemos juzgado decisivo para definir la naturalidad.

Sobre el particularismo del actuar físico no habrá necesidad de aclaración; cada instancia inorgánica funciona evidentemente sin obedecer a otros resortes que a los de su propia índole diferencial. En el grupo siguiente se presentan algunas dificultades, que se desvanecen ante un somero análisis. El acto del animal, por ejemplo, parece dotado en muchos casos de una notable generosidad, porque no revierte en el interés del agente, sino en el de su prole, a veces con sacrificio del agente mismo; se estaría tentado de asimilarlo al acto espiritual por esa condición que parece poseer en común con él de gobernarse por un interés extraindividual. El examen de la situación nos persuade al punto de que tal comunidad no existe. A los efectos de la finalidad del acto, el agente del acto orgánico y el conjunto que lo aprovecha (por ejemplo, la prole) forman una entidad única, fuera de la cual el acto carece de sentido; dentro de esta unidad concreta, tejida por fortísimos lazos vitales, no se desmiente el particularismo del acto, su encierro en la especial índole efectiva del agente, desemejante hasta

no poder serlo más del universalismo del acto espiritual, que se determina por puros motivos de ser o de validez. Lo mismo ha de decirse para los actos meramente intencionales, cuando el interés del acto no coincide con el estricto interés del sujeto; se trata en estos casos de unidades complejas (familia, etc.) constituidas por vínculos de hecho (afectos, solidaridad de intereses), en cuya representación funciona el agente al producir su acto, hasta el punto de que en algunas situaciones el agente no viene a ser sino el mandatario de la unidad con la cual se identifica. El particularismo de tales actos se revela sobre todo si tomamos en cuenta la realidad ajena a aquella a que sirven y se supeditan, aun la más afín y cercana al agente, y observamos cómo éste la ignora o contradice más o menos abiertamente sus fines e intereses. El ente inorgánico, el orgánico y el intencional poseen "campos" cerrados y parciales: sólo el ente espiritual posee un "campo" abierto y universal, porque lo espiritual es una intención universalizante que se realiza o pugna por realizarse.

Al atribuir realidad al espíritu –sujeto y actos– le asignamos temporalidad y efectividad. No introduciremos aquí, como tampoco en ninguna otra parte de este estudio, la discutida noción de causalidad, porque con ello nos veríamos constreñidos a tomar posición sobre un asunto muy oscuro y debatido. Nos atenemos a la noción de acción o influjo, en el sentido corriente y sin presuponer nada sobre su índole última. Sostenemos que el espíritu se halla sometido a la condición general de lo real, de ser un modo especial de acción, de acción psíquica en este caso. Ya se dijo que, en su estructura, los actos espirituales no gozan de una disposición o articulación que les sea propia. Un acto de conocimiento meramente intencional y otro espiritual pueden tener el mismo contenido; basta la diferente intención o proyección, referida últimamente al sujeto en el primero, y al objeto en el segundo, para que el acto se defina como de uno u otro tipo. Lo mismo sucede en las actividades no cognoscitivas. Por ejemplo, el acto práctico

de quien, al ver una fruta apetitosa en un árbol de su jardín, la arranca y se la come, no es diferente en sus pasos del acto de quien, ante un atropello o una injusticia de que se hace víctima a un semejante, interviene para restituir el orden moral violado. En ambos casos hay una situación percibida y una actuación del sujeto para constituir otra situación que se le manifiesta como deseable: la del goce de la fruta y la de la restitución del orden moral vulnerado. La diferencia consiste en que el goce de la fruta es cosa del sujeto en cuanto individuo, es el apropiamiento de algo por el agente para incorporarlo a su propia y privada esfera, mientras que el sentir enérgicamente la violencia o la injusticia infligida al prójimo y reaccionar activamente contra ella supone la dirección objetiva del acto, su proyección final hacia la víctima del atropello y hacia un orden que se considera valioso y merecedor del esfuerzo para mantenerlo o restaurarlo. Lo que únicamente distingue al acto espiritual, y lo mismo al sujeto de tal acto, es su sentido; no, de ninguna manera, lo que podríamos llamar la disposición o consistencia material de uno y otro. Ese especial sentido basta para otorgar a ambos una dignidad y preeminencia incomparables, porque mediante él quiebran el férreo particularismo natural y esa especie de esclavitud que la realidad hasta entonces sufría dentro de cada una de sus formas, para liberarla y difundirla por un horizonte que aspira a ser el de la totalidad. El sujeto espiritual es el sujeto que se ha liberado de su encierro en el reducto de su propia individualidad y sale al espacio sin límites. Su constitutiva y esencial capacidad juzgante se dispara ahora sobre cuanto es, para decidir que cada instancia es de este modo o del otro, que concuerda o disuena con lo que debe ser.

Pasemos a la colocación del hombre en este esquema de lo real. Aceptamos, como se ha visto, la posibilidad del hombre natural; pero este hombre es más bien un hombre naciente y en proyecto. Excluimos la posibilidad del hombre puramente espiritual. En su plenitud, el hombre es un ser dual, compuesto. Su

integridad exige la confluencia de la mera intencionalidad y la espiritualidad, y no hay humanidad verdadera sin la mezcla de estos componentes y la tensión que entre ellos se produce, hasta el punto de que lo más característico del hombre no proviene del uno o del otro de esos elementos, sino de su convivencia en la unidad humana. A su tiempo procuraremos esclarecer la articulación y reacciones que entre sí muestran los dos principios constituyentes de lo humano. Aquí nos importa únicamente establecer que no eliminamos la componente orgánica en el hombre, como se pudiera entender en una interpretación superficial de lo dicho. Cuando se habla de lo orgánico, a nadie se le ocurre pensar que se olvida que el ser vivo es un complejo de sustancia física, por más que se atienda a su legalidad de viviente, y se deje de lado la procesualidad física que comparte con los entes inorgánicos. Por debajo o en el interior del ser meramente intencional está la individualidad orgánica, pero absorbida por la estructura intencional, de manera que los mensajes orgánicos son recibidos en ella en sentido intencional o como una sustancia informe que se moldea en los cauces intencionales. Cuando decimos que uno de los componentes del hombre es la nuda intencionalidad, venimos en algún modo a decir, por tanto, que ese componente es la naturalidad entera, pero no en una confusa amalgama de los tres escalones naturales, sino cifrada en el escalón de mayor jerarquía, que recibe y transforma según sus propios módulos la sustancia de los dos inferiores. Ha de distinguirse esto con rigor de la simultánea existencia en el hombre de lo físico y lo orgánico en cuanto tales; de fuerzas como la gravitatoria, a que está sometido el cuerpo humano como cualquier otro cuerpo, o de las funciones de nutrición y reproducción, que se dan en él como en cualquier viviente, porque todo ello no afecta a la especificidad del hombre, que es lo que nos ocupa en estas páginas.

c) *Crítica de otras divisiones de la realidad*

La consistencia de la división de la realidad por la que nos hemos decidido resaltará mejor si recordamos algunas de las otras divisiones que han sido propuestas y anotamos sus flancos débiles. No nos interesa una crítica a fondo de esos puntos de vista, ni de su rechazo se deduciría sin más trámite el acierto del criterio sustentado en las páginas precedentes, cuya solidez o flojedad ha de apreciarse ante todo en la inspección del criterio mismo. Con todo, una recorrida de los otros criterios invocados para la separación nos servirá para apreciar si ha aparecido otro principio capaz de fundar una distinción estricta.

La forma más elemental de un dualismo en el seno de la realidad es la que se formula mediante el par *naturaleza-hombre*. Parece la solución más clara y, a primera vista, la más satisfactoria. Separa dos grupos de entes perfectamente identificables, uno de los cuales, el de lo humano, goza de una especial prerrogativa que se le concede sin titubear. Pero las dificultades surgen apenas se reflexiona un poco. La experiencia de la dualidad humana es antiquísima y constante. Se dogmatiza en las religiones; la acoge el sentir común, que regularmente distingue entre las actitudes espirituales y las que no lo son, y se acendra en las tentativas filosóficas para definir la espiritualidad. Por muy laxa y comprensiva que se imagine la noción de espíritu, nadie aceptará que el hombre sea espíritu únicamente. La distinción naturaleza-hombre sólo resulta admisible si, como lo hemos hecho, se admite que el hombre es un ser compuesto y que el espíritu es uno de sus componentes; pero resta entonces establecer cuál es la índole del otro ingrediente, y como no hay otra salida que atribuirle la naturalidad, se cae en nuestro planteo, porque entonces lo que verdaderamente se opone a la naturalidad es el espíritu, y no el hombre en cuanto totalidad.

La separación entre *naturaleza* y *cultura* como los dos dominios de lo real se ha acreditado mucho en los últimos tiempos,

al margen del creciente interés por la filosofía de la cultura. Tal distinción, utilizada con indudables ventajas en la teoría de la ciencia, principalmente por Rickert, saca el problema de su estrecho planteo metodológico y lo exhibe con todas sus complejidades, sobre todo en el examen más detenido que el autor nombrado consagra al asunto.[1] A los que, sin más, reparten la realidad en naturaleza y cultura, entendida la primera como la realidad espontánea y existente por sí, y la segunda como el resultado de la actividad del hombre, ha de preguntárseles en primer término dónde sitúan al hombre, que no entra cómodamente en ninguno de los dos recintos. Si nos atenemos literalmente a esa división, habrá que considerar al hombre como un ser natural, con lo cual se renuncia de antemano a entender la novedad que con él se manifiesta en el cosmos, y se recae en un naturalismo que hasta los hombres de ciencia han abandonado ya o tienden a abandonar. Por otra parte, si el hombre es un ser natural, la cultura, producto suyo, no sólo debe ser incluida en la naturaleza, sino, subordinada a la naturalidad espontánea, como una de sus manifestaciones. Se podrá argüir que la cultura abre un nuevo apartado, por la implicación de valores que ocurre en ella, pero entonces habrá que retrotraerse al creador de la cultura, al hombre, y reconocer que es él quien introduce un *novum* en lo natural –suficiente por su originalidad y peso para alejarlo de la naturalidad– en cuanto ente capaz de acceso al orden del valor y de actividad polarizada por los valores. Excusado resulta agregar que no se puede contar al hombre en el orbe de la cultura, por la misma definición de ésta. La separación entre naturaleza y cultura, que ha prestado grandes servicios en teoría de la ciencia, deja intacto el problema de la especial índole del hombre.

Algún parentesco con la anterior, aunque no coincida con ella, descubre la distinción entre *naturaleza* y *espíritu*, tal como

[1] Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.*

se desprende de la separación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu (Dilthey), y que no debe ser asimilada a la distinción propugnada por nosotros, pese a la identidad de los términos. Si el espíritu es el asunto tratado en las llamadas ahora ciencias del espíritu, que abarcan toda la realidad psico-espiritual del hombre y de la cultura, tal realidad no aparece netamente definida y comprende lo que denominamos mera intencionalidad y espiritualidad. Pese a que no es raro hallar en la filosofía este uso extenso de la palabra espíritu, ha de reconocerse que contradice una experiencia que no es solamente filosófica y reflexiva, sino también tradicional y común, como hemos recordado antes; porque a cualquiera repugna que se denomine ser espiritual al hombre cuyos habituales comportamientos son de evidente y brutal egoísmo, y acto espiritual al endederezado a satisfacer necesidades primarias del hombre. Las que en esta oposición se denominan ciencias de la naturaleza son en rigor las de la naturaleza inorgánica y orgánica, y las llamadas ciencias del espíritu registran una realidad en la que naturalidad y espiritualidad se entretejen. Cada uno de estos dos grupos de ciencias constituye ciertamente un complejo bien definido, tanto por referirse el uno a realidades corpóreas y el otro a realidades incorpóreas (o cuyo contenido esencial es incorpóreo), como porque obedecen a principios metodológicos diferentes y comportan actitudes cognoscitivas bien distintas. Pero si las llamadas ciencias del espíritu componen efectivamente un grupo unitario con un gran tema único, este tema es el hombre con su cultura, no el puro espíritu, que tanto en el hombre como en la cultura no es el motivo único, sino un elemento al lado del elemento natural, por mucho que en ciertos casos se imponga y prepondere.

La distinción entre *naturaleza* e *historia* no es tampoco adecuada para una perfecta partición de la realidad. En un planteo de tipo cartesiano sería sin duda justificada. Si la naturaleza es esencialmente mecanismo; si sólo hay en ella masa y movimiento, y

la cantidad de ambos permanece invariable a lo largo de todos los procesos, la naturaleza es fundamentalmente ahistórica. A esta apreciación se puede aparear un historicismo del hombre, aunque no vaya por ahí la mente cartesiana. En las radicalizaciones del mecanicismo, cuando se lo generaliza y se lo convierte –como en los planteos del materialismo cientificista– en visión ontológica de toda la realidad, cualquier consideración historicista no puede pasar de la superficie, y su alcance es mínimo, o por lo menos secundario, en confrontación con el ahistoricismo fundamental del último fondo mecánico, del cual se supone que todo proviene y en el que todo se resuelve.

Desechadas actualmente tales concepciones de la realidad, y ya casi abandonada la interpretación mecánica en su propio y natural terreno, el de la física, se ha ido afirmando la concepción histórica del hombre y de todo lo humano, no ya como fenómeno más o menos epidérmico, sino como hecho de profundidad. Simultáneamente se ha ido consolidando la interpretación histórica de la naturaleza orgánica, contemplada como la realización de un vasto proceso que crece y se diversifica a lo largo del tiempo. Más resistencia halla la concepción historicista de la naturaleza inorgánica, sobre todo por los resabios mecanicistas solidificados en hábito mental que siguen concediendo la primacía en la constitución del ente inorgánico a los momentos matemáticos, dechado de toda intemporalidad. Un genial adelanto de cabal historicismo se encuentra en la *Monadología* de Leibniz, que debe tenerse por antecedente de cualquier historicismo generalizado. En nuestra opinión, la historicidad, lejos de caracterizar diferencialmente un sector de la realidad, es ley general y fundamental de toda ella; pero aun cuando no se comparta esta opinión, queda en pie que la historicidad es criterio sumamente frágil para abrir un distrito real frente y en oposición al de la naturalidad.

La subordinación de la idea de naturaleza a la de historia no ocurre solamente mediante la admisión de la historicidad de to-

do lo real, esto es, en el plano ontológico. Más de una vez se ha presentado también en otros términos en la filosofía contemporánea. Si se acepta que toda tesis de orden científico o filosófico se recorta y constituye en el seno y sobre un fondo de concepción del mundo que la inspira y le proporciona el material y el sentido, la supeditación de las concepciones de la naturaleza a la concepción general del mundo es patente, y también su fatal historicidad, pues las concepciones del mundo son estructuras históricas. Este tipo de subordinación aparece en Spengler. En su opinión, "el producirse es siempre el fundamento del producto; ahora bien, la historia representa una ordenación de la imagen cósmica en el sentido del producirse, luego la historia es la forma primitiva del mundo". Respecto de la historia, las ciencias son instancias derivadas, productos, algo que sucede en la historia y se determina históricamente, algo que históricamente debe ser entendido e interpretado. El saber científico queda así resueltamente subordinado al histórico, y en la morfología de la historia universal, que el conocimiento histórico permite esbozar, entran como momentos las concepciones científicas; frente a la morfología de la cultura, las ciencias matemáticas y naturales vienen a ser un saber de segundo grado; todo lo que es científicamente cognoscible, lo que denominamos naturaleza, "proviene de algo histórico, el mundo en cuanto realidad para un sujeto, en cuanto posibilidad que en él se realiza".[1] Parecido alcance tienen las conclusiones de Collingwood, en su penetrante examen del problema filosófico de la naturaleza. La naturaleza es para él algo que depende de otra cosa, una forma de pensamiento que depende para su existencia de otra forma de pensamiento, la cual no es sino la historia. "Una teoría científica no sólo reposa sobre determinados hechos históricos y se comprueba o se refuta mediante otros hechos históricos; en sí misma es también un hecho histórico, es decir, el hecho de

[1] *Decadencia de Occidente*, I.

que alguien ha propuesto o admitido, comprobado o refutado esa teoría... Mi conclusión es que la ciencia natural, en cuanto forma de pensamiento, existe y ha existido siempre en un contexto de historia y que depende, para su existencia, del pensamiento histórico. Me arriesgo pues a inferir, de acuerdo con esto, que nadie podrá entender la ciencia natural a no ser que comprenda la historia; y que nadie podrá tampoco contestar a la pregunta de qué es la naturaleza, a no ser que se sepa lo que es la historia."[1] La noción de naturaleza, que muy presumiblemente cae bajo la de historia desde el punto de vista ontológico, vemos que se le subordina también, por muy atendibles razones, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento.

La distinción entre *naturaleza* y *sociedad* no es adecuada tampoco, según nuestro parecer, para señalar una línea divisoria en el ámbito de lo real. Las sociedades animales son sin duda naturales. Si en lo que se piensa al proponer esta distinción, es exclusivamente en la sociedad humana, habrá que buscar un criterio que permita distinguir este tipo de sociedad de las animales, y tal criterio no será ya social; por nuestra parte, como se recordará, hemos creído hallar ese criterio en el funcionamiento intersubjetivo de la intencionalidad, que remite a la intencionalidad individual y, por tanto, a algo lógicamente anterior al hecho social, aunque acaso en su génesis real coincida con él. Si se admitiera nuestra caracterización de la sociedad humana, pero sosteniendo, contra nuestra tesis, que supone desde el comienzo un alejamiento de la naturalidad, habría que definir antes lo natural frente a lo intencional, establecer una separación entre ambos por razones de principio, y ya hemos intentado probar que la mera intencionalidad es una instancia natural. Si la sociedad funciona exclusivamente por resortes naturales, será naturaleza; si sale de lo natural, será por la intervención de motivos no naturales, que no pueden

[1] *The Idea of Nature*, conclusiones.

ser sino espirituales, y la distinción recaerá en el momento espiritual y no en el social.

La oposición entre naturaleza y sociedad ha sido estudiada por Kelsen en un importante libro; su investigación se apoya en una vasta documentación, principalmente etnográfica.[1] Según Kelsen, la naturaleza ha sido concebida primeramente según el principio de retribución y, por lo tanto, como parte de la sociedad, dentro del régimen de actos punibles y de sanciones; sólo más adelante, cuando el interés se extiende a los hechos que no tienen que ver inmediatamente con el interés del hombre, se concibe para lo natural la relación objetiva de causa a efecto. Al emanciparse la causalidad de la retribución, y al distinguirse la ley de naturaleza de la norma social, la naturaleza y la sociedad son concebidas como dos sistemas completamente diferentes; pero este dualismo de naturaleza y sociedad no es en manera alguna definitivo en la evolución de la ciencia, y se torna problemático cuando se somete a un análisis crítico la índole de la norma. Desde el punto de vista de la ciencia –concluye– la sociedad es una parte de la naturaleza, porque no hay inconveniente en aplicar a la sociedad el mismo tipo de leyes que ahora se consideran vigentes en la naturaleza. La argumentación de Kelsen desemboca, pues, en la convicción de que la mera idea de norma no es suficiente para abrir, frente al dominio natural, otro que se le oponga. En esta conclusión concordamos con él, aunque nuestras razones no coincidan con las suyas, y con la reserva de que hay algo que se distingue y separa radicalmente de la naturalidad, y es el espíritu, sea que aparezca en los actos de un sujeto, sea que se materialice en la norma o en cualquier otro producto de la cultura.

[1] *Sociedad y naturaleza*. Trad. esp. de J. Perriaux. Depalma, Buenos Aires, 1945.

CAPÍTULO VI

Peculiaridad y significación del espíritu

§ 1. *Notas del espíritu*

El hecho central y fundante del acto espiritual, la proyección en él del sujeto hacia su objeto, da lugar a ciertas consecuencias y se manifiesta en ciertos modos, que pueden ser tomados por las notas principales del espíritu. No han de considerarse, por lo tanto, estas notas como propiedades independientes que concurren en el acto espiritual, agregándose a él, componiéndolo o complicándolo, sino como distintas expresiones de su índole más propia y profunda, como aspectos diversos de una realidad única.

La primera de estas notas es la *objetividad absoluta*, que es la condición primaria de este tipo de actos. El acto meramente intencional es también de alcance objetivo, porque configura objetividades y las maneja de varias maneras: toda intencionalidad es ocupación con objetividades. Pero esta objetividad no es absoluta. El sujeto funciona en ella con su particularismo de viviente intencional, tiene en cuenta de continuo su peculiar entidad concreta, y ello tiñe su acto de un subido tono subjetivo. El interés subjetivo impone su dirección a la mirada intencional, realza unos aspectos del objeto y oscurece otros, circunscribe el ámbito de objetividades según su propio canon. Además, el objeto se da mediatizado, porque se incluye en él la intención práctica del sujeto, se lo entiende como "algo para el sujeto", y en la medida en que esto ocurre se disminuye o anula la condición autónoma del

objeto, parte indudable suya y en ocasiones fundamental, como que puede significar su sentido propio e incanjeable, su entraña misma. En la objetividad espiritual o absoluta, se objetiva el objeto *entero*, sin alterarlo con intromisiones subjetivas, sin descuidar su significación última e independiente de cuanto no sea el objeto mismo. El conocimiento de tipo espiritual se ocupa con lo que es, sólo por ser; el interés que así se proyecta sobre el objeto merece el título de "desinteresado" porque no lo gobierna ningún interés peculiar del agente, sino un interés que en el agente engendra el mero hecho de existir o darse el objeto. En el comportamiento ético, una situación objetiva dada suele desvalorizarse en el juicio moral o tratar de corregirse mediante la intervención efectiva; pero esto no equivale a una injerencia del particularismo subjetivo en lo objetivo, sino que el sujeto, ante una situación compleja, caracterizada por un conflicto o encuentro de algo dado como real y algo considerado como objetivamente válido o debido, se decide por lo segundo, esto es, por un orden que reconoce como justificado y valioso por encima de la realidad presente.

La absoluta objetividad espiritual no comporta la eliminación del sujeto como término de su acto, sino sólo la del sujeto en cuanto complejo de intereses subjetivos. El sujeto espiritual no reniega de sí, sino que reconoce en sí una objetividad pareja a las demás; atiende sin duda a ella, pero únicamente según su ser y sentido concebidos objetivamente.

La *universalidad* es otra de las notas del espíritu; ya nos ha servido para distinguirlo de la naturaleza, por el particularismo anejo a todo lo natural. De varios modos es universalista el espíritu, y todos ellos provienen de la total proyección objetiva. El sujeto, privado de su referencia efectiva a sí mismo, de la intención de reconducirlo todo a su concreta entidad, se siente universalizado, limpio de cualquier particularismo existencial. Esta universalidad no significa autonegación, como se indicó antes; el sujeto, por el contrario, vive con una intensidad nueva en esta nueva situación,

que, al mismo tiempo que lo abre a la realidad, introduce en cierto modo toda la realidad en él. El universalismo cobra un cariz muy especial en los intentos de fusión, compenetración mística, etc.; el sujeto, proyectado hacia la realidad, procura volcarse en ella, asimilarse a ella, pero en esta empresa naufraga en la realidad y desaparece como sujeto. Con esto se anula la instancia espiritual, que es absoluta trascendencia, al identificarse con una realidad que sólo por la espiritualidad se levanta sobre los particularismos naturales. En el orden de lo real, la universalidad sólo la obtiene el sujeto espiritual, y cuando su ímpetu se agota en el propósito identificador, se anula como espíritu y despoja a la realidad del momento universal que él sólo le aporta.

Otro aspecto del universalismo es la aspiración del espíritu a la totalidad, en todas las direcciones en que la proyección objetiva es posible; cognoscitiva, ética, estética, etc. Es consustancial con el espíritu aspirar a conocerlo todo, a imponer el orden ético perfecto en todas partes, etc. Toda limitación en el conocimiento responde, en principio, a que el sujeto se atiene a lo que le interesa desde el punto de vista de su particularismo natural; en los actos cognoscitivos espirituales, en cambio, toda instancia dada o prevista atrae la atención, en todos sus aspectos y conexiones, y la inevitable limitación del conocimiento, para cada sujeto y cada ocasión, no depende sino de motivos circunstanciales. También en el plano ético rige la universalidad de la proyección, que no se restringe por razones de principio, sino por la forzosa relatividad de todo comportamiento humano. En suma, caracterizado el espíritu por su vocación objetivista, es solicitado por todo el campo de lo objetivado y lo objetivable, y cualquier restricción significa una detención en el impulso que le es consustancial.

La *libertad* peculiar del espíritu, que Max Scheler considera una de las tres notas que lo definen, no es sino la evasión del particularismo natural, la autonomía frente a los intereses e incentivos propios del viviente humano en cuanto singularidad concreta;

viene a ser, por lo tanto, el objetivismo absoluto y el universalismo, encarados por el lado de la relación del sujeto espiritual respecto al sujeto no espiritual que lo sustenta y con el cual convive. Debe tenerse en cuenta que no se trata propiamente de una autonomía del espíritu frente a "la vida" en el sentido biológico, frente al complejo estrictamente orgánico y animal, porque la porción de naturaleza que más de cerca se relaciona con el espíritu no es la orgánica, sino la intencional. La libertad del espíritu se afirma contra las propensiones y actitudes de lo que hemos llamado el hombre natural, el hombre como sujeto de actos intencionales no espiritualizados, y no contra un hombre-animal, que no existe en la especie humana. La esencial dualidad del hombre radica precisamente en la diferencia y frecuente conflicto entre el condicionamiento natural de lo meramente intencional y la libertad del espíritu o, lo que viene a ser lo mismo, entre el subjetivismo y el objetivismo pleno, entre el particularismo y el universalismo. Ha de advertirse, además, que esta libertad espiritual de que se habla no es la total o metafísica, sobre la cual no se compromete opinión aquí. Es libertad o, mejor dicho, liberación respecto a determinada constricción, la de los requerimientos del orden natural. Sentada de este modo la autarquía del espíritu, no se abre juicio sobre si rige para él, dentro de su propia esfera, una rigurosa necesidad, o elude cualquier estricta determinación y todo es en él espontáneo y contingente, o si combina la necesidad con la contingencia, o si hemos de decidirnos en este punto por la solución de Spinoza, o por la de Kant, o por la de Bergson.

También proviene del objetivismo radical cierta *unidad* del espíritu, que es perceptible sobre todo en las actitudes espirituales más generales y consolidadas, como la cognoscitiva y la ética. En cuanto se gobiernan en última instancia por sus intereses particulares, que en cada caso componen un complejo diferente en la calidad y cantidad de sus ingredientes, los centros subjetivos no espirituales mantienen entre sí una divergencia fundamental,

aparte de la que consiste en que cada uno refiere a sí, muchas veces en colisión con los demás, sus propias intenciones. Frente a esta pluralidad diversificada, hay en los actos espirituales un tono idéntico que, a lo lejos, apunta a la total unidad del espíritu sin perjuicio de la multiplicidad de los centros en que encarna. Los sujetos nunca pueden coincidir y sentirse entre sí cabalmente solidarios en los actos acompañados del regreso subjetivo, salvo cuando componen un nosotros al que se reconduce la intención final del acto; pero este nosotros funciona al efecto como un centro de intereses particularizados, contrapuestos a los de otros nosotros existentes o posibles. En el acto espiritual, en muchos de ellos por lo menos, la impresión de la unidad o identidad es patente: así, por ejemplo, cuando son obedecidas las exigencias objetivas de la razón, las regulaciones estrictas de la lógica, las evidencias intergiversables de la matemática, o cuando son reconocidos los postulados éticos fundamentales. En semejantes casos los sujetos, compulsados por la objetividad, se sienten como idénticos, como absolutamente coincidentes en sus actos.

La unidad del espíritu ha sido admitida desde la Antigüedad y constituye una experiencia común que ha dado lugar a sucesivas interpretaciones. Anotemos rápidamente algunas. Pese a todas las incertidumbres sobre el fondo y la índole de la enseñanza socrática, parece muy presumible que la empresa de Sócrates consistió sobre todo en mostrar la identidad de los conceptos y las normas a que arriba la razón (que se identifica para él con el espíritu), esto es, en defender la existencia profunda del hombre uno, en cuanto ser espiritual, por debajo de la irreductible diversidad de los hombres a que se atenía el escepticismo sofístico. La unidad del espíritu se prueba en Platón por el recurso de la contemplación del mundo inmutable de las Ideas; las almas son idénticas en cuanto igualmente aptas para percibir ese mundo ideal, y en cuanto luego albergan en su seno, aunque soterrada, esa captación anterior a la vida terrena. El sorprendente experimento con el esclavo,

en el *Menón*, no es sino la demostración, por la vía de un caso tanto más convincente cuanto que deliberadamente es extremo, de la unidad del espíritu humano, concebido al estilo de aquel tipo de pensamiento, es decir, como razón. La unidad se sostiene también en Aristóteles, especialmente en su noción del intelecto agente; unidad repartida en la pluralidad de centros, pero tal que dio motivo o pretexto a la tesis averroísta de la unidad literal o numérica, en la concepción del intelecto uno, entidad espiritual única que planea sobre los individuos y posibilita en ellos las formas superiores del conocimiento. La visión de las ideas en Dios, en algunas de las direcciones de la especulación cristiana, trae consigo también la identidad del espíritu, en cuanto aprehende y mantiene en sí contenidos idénticos. En la filosofía moderna, el arbitrio por excelencia para dar cuenta de la unidad ha sido el aparato apriorístico; en Kant podría decirse que se concibe un sujeto uno, un haz sobreindividual de formas o normas que se impone a los sujetos individuales y es parte capital de cada uno.

Es importante destacar que la unidad del espíritu no destruye ni merma la individualidad espiritual en los sujetos. El fundamento principal de esta individualidad es la pluralidad misma de los sujetos y su efectividad como agentes de los actos. Los actos originan una experiencia espiritual, que enriquece al sujeto con sus logros y lo robustece mediante el ejercicio, constituyendo hábito en él. Esta individualidad, por otra parte, acusa un carácter marcadamente diferencial, porque cada sujeto se orienta a su modo en el ilimitado horizonte abierto ante él, prefiriendo un sector a otro, asumiendo dentro de cada sector esta o aquella tarea.

La unidad espiritual aparece unas veces como cumplida y otras como imperativo o exigencia; de cualquier modo, se halla implícita en la índole misma de la espiritualidad. Sobre la significación metafísica de esta unidad, se puede arriesgar la siguiente hipótesis. La realidad, una con anterioridad lógica o histórica, se escinde y diversifica en un proceso de particularización; las

instancias parciales, al avanzar en su particularismo, se abren al mismo tiempo paulatinamente a la totalidad, tienden a ella, sin renunciar a los focos singulares que se van constituyendo, de manera que simultáneamente se acendra la individualidad y se intensifica la aspiración a la totalidad: el animal, por ejemplo, es más individuo que la planta, y también se halla más abierto a la realidad que ella. En el individuo espiritual se cierra este doble proceso, porque realiza la máxima individuación y correlativamente se abre por entero a la totalidad. La totalidad en él se reencuentra y se reconoce, se autoposee en términos de conciencia. Suposiciones de este género no son raras en la historia de la filosofía, y valen, con adecuadas modificaciones, para distintas interpretaciones del conjunto.

La *historicidad* del espíritu ha sido aducida anteriormente. El espíritu tiene origen histórico, surge en determinada sazón, probablemente cuando ya la mera función intencional se ha consolidado. Los actos espirituales lo son absolutamente, esto es, o poseen sus rasgos distintivos, o no son tales actos; pero su "habitualidad", su frecuencia es sin duda conquista histórica. Ha de admitirse la genialidad espiritual, el don de ciertos individuos, grupos o pueblos, de iniciar posturas espirituales desconocidas antes, o de ejercerlas corriente y normalmente, mientras para otros eran excepcionales o poco frecuentes, asumiendo así la misión de educar espiritualmente a los demás. Por otro lado, al crecer el tesoro de las realizaciones culturales, las actividades espirituales correspondientes hallan más expedita la vía para su funcionamiento, por la solicitación y el estímulo de lo ya obtenido, que sirve además de modelo; es evidente, por ejemplo, que las actividades cognoscitivas superiores son más fáciles para quien vive en una comunidad que disfruta de una larga tradición filosófica y científica, que para quien no cuenta sino con su personal anhelo de conocimiento; y que los actos de creación o contemplación estética se verán también facilitados notablemente para quien

tenga a su alcance y frecuente obras de arte de subido valor. Con estas sucintas indicaciones se quiere únicamente dejar sentada la historicidad del espíritu, la efectiva injerencia del tiempo en su aparición y marcha, sin entrar a discutir la cuestión del progreso o incremento espiritual, sus modos, direcciones, etcétera.

Notas secundarias, pero de ninguna manera insignificantes, del espíritu son el *respeto* y el *interés* (el "interés desinteresado"). El espíritu lo respeta todo y por todo se interesa, y son signos patentes de la ausencia de espíritu la irrespetuosidad y la indiferencia ante los seres y las cosas. La mediatización que impone a sus objetivaciones la mera conciencia intencional es falta de respeto por lo que ellas en sí son y carencia de interés por su índole propia e intransferible. Desde cierto punto de vista, comportarse espiritualmente es percatarse de que todo es respetable y todo es interesante. La filosofía, la pura ciencia, el arte, nacen de un interés desinteresado hacia las cosas, de un respeto por lo que es y por lo que se imagina. En la actitud moral, no cuesta trabajo descubrir la confluencia de altos potenciales de interés y de respeto. Para los ojos vulgares, la única jerarquía de los seres y de las cosas está dada por razones pertenecientes al orden práctico. El arte suele reivindicar lo abatido y humillado en la vida diaria, al destacarlo con un halo que, de consuno, ponen a su alrededor el interés y el respeto: así, los modestos utensilios caseros en la pintura holandesa, o el burdo patán a quien Cervantes, como para recompensarlo de tantas burlas y coces, levanta por momentos a niveles de digna y conmovedora humanidad; así "el divino porquerizo Eumeo" en los versos de la *Odisea*, y el pobre salvaje Tastego en la genial novela de Melville. El espíritu es siempre redención; redime por esa mezcla de interés y de respeto que le es consustancial, y redime de muchas maneras que no hay por qué examinar aquí.

Una de las notas del espíritu en que se ha reparado menos es la *responsabilidad*. Hay un sentimiento de responsabilidad que suele alcanzar formas muy elevadas, y que sin pertenecer a la esfe-

ra espiritual, casi confina con ella. No nos referimos a la responsabilidad que experimenta el primitivo, apenas individualizado, frente a su grupo, sino a la que siente el sujeto cuando se vive como un yo idéntico y continuo. Esta responsabilidad ante la propia individualidad, ante la propia vida como realidad, como ficción o como proyecto, llega a veces hasta la heroicidad y el sacrificio. Así también la responsabilidad ante el nosotros, cuando existe un nexo muy sólido de intereses y de afectos. La responsabilidad espiritual tiene caracteres especiales. Es responsabilidad del sujeto ante sí mismo como sujeto espiritual, como persona, lo que supone la responsabilidad ante las demás personas, concebidas como entidades de pareja dignidad. El espíritu es, como se ha repetido, una proyección absolutamente objetiva, y siente íntimamente como obligación operar como tal. Se siente claramente responsable de cualquier falla o desmedro en su funcionamiento: así, por ejemplo, cuando el sujeto se siente impulsado a ir más allá en el conocimiento, y se reprocha no haber avanzado bastante; o se considera en falta por no haber cumplido hasta el final un deber ético penoso. Los ejemplos pueden multiplicarse sin gran esfuerzo. Mucho más oscura e interesante es otra cuestión, la de esa inquietud vaga y universal que parece acompañar incesantemente al espíritu, como si en cada instante se sintiera responsable de toda la estupidez y de todo el mal del mundo, así presentes como pasados y futuros; como si cualquier violación de las exigencias espirituales, por remota que se halle del sujeto en el que se da ese sentimiento, fuera culpa suya. El sujeto espiritual se siente portador de un principio universal y supremo, ante sí justificado y responsable, y padece cuando comprueba que ese principio no ha logrado imponerse. En toda actitud espiritual hay la impresión de una ilimitada responsabilidad, porque está ínsita en el espíritu la consigna de hacerse cargo de la totalidad, de ser el sentido de la totalidad y de colonizarla espiritualmente sin residuo.

La *conciencia de sí* ha sido considerada por Max Scheler como una de las tres notas capitales del espíritu. Pero la conciencia de sí no es atributo exclusivo de la espiritualidad. En la intencionalidad no espiritualizada hay autoconciencia apenas el sujeto se constituye firmemente como un yo; una exacerbación de los intereses subjetivos suele reforzar la autoconciencia, sin contar con que hay disposiciones psíquicas más o menos mórbidas que vuelven al sujeto sobre sí y provocan una autoconciencia vigilante y aun exasperada. El adolescente, el tímido, el introvertido en general, se inclinan sobre la propia interioridad; también hay una complacencia francamente patológica en la autocontemplación, en ciertos tipos psíquicos (el que se analiza, el que se compadece, el que padece de manía de escrúpulos, el que se siente inferior, etc.), que origina un buceo continuo y, como resultado, una fuerte conciencia de sí, aunque abundante en interpretaciones erradas y con apreciación defectuosa de la implantación del yo en la realidad. No se niega que de todo esto pueda surgir en ciertos casos la auténtica conciencia espiritual; pero en sí es cosa diferente. El espíritu es –o tiende a ser– conciencia de la totalidad; la autoconciencia espiritual tiene que estar en función de esa conciencia universalizada y a su servicio. La autoconciencia espiritual es, pues, la del sujeto en cuanto agente de tales actos; conciencia de un yo en relación espiritual con el conjunto. No la mirada proyectada meramente hacia adentro, hacia una intimidad que puede ser un recinto sin ventilación y con el aire viciado, y hasta un hervidero de gusanos, sino la autoposesión del centro de los actos dirigidos objetivamente, comprendido como un foco cuya incomparable dignidad le viene, no de los secretos más o menos sospechosos de la llamada "vida interior", sino de la limpia vida espiritual, que es trato generoso con cuanto es y que de ahí extrae la sustancia para una intimidad en la cual lo objetivo y lo subjetivo son dos caras de lo mismo.

Finalmente, tenemos por nota esencial del espíritu la *absoluta trascendencia*. De ella vamos a tratar por separado.

§ 2. *El espíritu como absoluto trascender*

Como reiteradamente se ha enunciado, la diferencia fundamental entre el acto espiritual y el intencional no espiritualizado consiste en que el primero se dirige a su objeto sin recurrencia subjetiva, mientras que en el segundo hay una intención subjetivista, una subordinación del objeto a los fines peculiares del sujeto. Tal diferencia se puede expresar en otros términos, diciendo que el acto no espiritual es trascendente en cuanto posee una indudable orientación objetiva, inseparable de su índole intencional, pero que parcialmente niega o corrige su trascendencia al referir de algún modo el objeto a los intereses del sujeto; en tanto que el acto espiritual es absolutamente trascendente, porque se dispara hacia el objeto y en él se queda, sin referirlo efectivamente de ningún modo a la singularidad existencial del sujeto.

El acto espiritual realiza, pues, la trascendencia pura. Su referencia al sujeto no es entre el sujeto y su acto. Sin duda los movimientos trascendentes del sujeto espiritual –sus actos cognoscitivos, éticos, estéticos, etc.– van organizando en él un fondo de experiencia y constituyendo un hábito, que podrían ser interpretados como adquisición inmanente. Pero tal interpretación sería errada. Ese enriquecimiento del sujeto está puesto todo él bajo el signo de la trascendencia, no es sino la acumulación y funcionalización de momentos trascendentes, que se mantienen en la conciencia sin desvirtuarse; en cuanto acumulación, lo es de instancias trascendentes, y en cuanto hábito, no es sino la propensión a perseverar en la actitud trascendentista. La inmanencia es encierro en el recinto de la propia y particular realidad. Los intereses privados del sujeto (e igualmente los de cualquier nosotros concreto) componen una inmanencia, a la cual se refiere y se reconduce el objeto en la postura meramente intencional. En la postura espiritual no hay nada semejante; lo que el sujeto alberga, lo contiene sin recorte ni mediatización, sin referirlo a sí, antes

bien refiriéndose él, en cuanto sujeto, a sus contenidos. Hablar aquí de una inmanentización significaría incurrir en un contrasentido, porque la intención trascendentista domina sin limitación. La especial manera según la cual podría decirse que el sujeto "posee" los logros de sus actos, no es en realidad un poseer en el sentido corriente de una apropiación, sino una situación nueva y peculiar, exclusiva del trascender espiritual, para la cual valdría lo mismo decir que se posee como que se es poseído: cuando comprendemos la incondicional validez de un postulado ético y como tal lo albergamos en nuestra conciencia, importa tanto decir que lo tenemos como que él nos tiene a nosotros. Conviene tener presente que el trascender es siempre un ir fuera de sí, un derramarse y ponerse a lo otro, pero ha de mantenerse el centro que trasciende, porque de otro modo no hay trascendencia, sino evaporación o disolución. El trascender consiste en ser trascendiendo, no en dejar de ser al cumplir la trascendencia. El ponerse a lo otro supone el agente de ese ponerse, y el ponerse mismo deja de existir cuando desaparece el ente que a lo otro se pone. El trascender espiritual comporta la presencia y permanencia del sujeto espiritual, que convierte sus objetos en contenidos intencionales suyos, sin inmanentizarlos, porque reconoce en ellos la cabal trascendencia de ser, finalidades y sentido.

Creemos que la atribución de trascendencia total a los actos espirituales no puede ser impugnada; se trata de un carácter de esos actos que siempre se les ha reconocido, y que en el uso común del lenguaje queda registrado cuando se los opone como "actos desinteresados", "actos altruistas"; a los actos intencionales ligados al interés práctico del agente, que a su vez se denominan "interesados" o "egoístas"; estas denominaciones señalan, respectivamente, la carencia o presencia de un directo interés subjetivo, la proyección plena hacia lo otro o la que va acompañada del regreso hacia el sujeto, el final sentido trascendente o inmanente del acto.

La absoluta trascendencia y el objetivismo pleno del acto espiritual vienen a ser la misma cosa. Pero la introducción de las nociones de trascendencia e inmanencia permite ahondar en la entraña del acto espiritual, ponerlo en relación con ciertas hipótesis metafísicas que facilitan la comprensión de su lugar y sentido dentro de la totalidad, y también ofrecer una interpretación nueva de los valores, que les reconoce objetividad, sin caer por eso en la desconexión del orden de los valores respecto al del ser, en que incurren casi todas las doctrinas axiológicas de tono objetivista.

Aunque, como acabamos de indicar, la absoluta trascendencia y el total objetivismo vienen a ser la misma cosa, no son en rigor idénticos. El absoluto trascender es, en nuestra opinión, lo primario, lo capital y originario en el acto espiritual; no corresponde decir que este acto es plenamente trascendente y objetivo, sino que es totalmente trascendente y, a consecuencia de ello, totalmente objetivo, porque es la trascendencia absoluta lo que funda la total objetividad. En el acto meramente intencional hay un trascender hacia el objeto, acompañado de un poderío del sujeto en cuanto círculo de intereses, que impone la mediatización del objeto, su subordinación práctica al sujeto: el trascender es, por tanto, débil e incompleto, y queda vencido a la postre por las demandas subjetivas. En el acto espiritual, el trascender opera sin cortapisas ni limitaciones, su fuerza no admite oposición; el sujeto espiritual es el que se identifica y coincide con la impulsión trascendente del acto. La objetividad es expresión directa de esa trascendencia, de la carencia de regreso subjetivo, y todas las otras cualidades del acto espiritual, tal como han sido expuestas antes, pueden ser entendidas igualmente como manifestaciones o consecuencias del absoluto trascender.

Algo se dirá más adelante sobre el trascender en general y la libertad. El trascender es en todos los casos una liberación, y a su vez la libertad viene a ser un modo o aspecto de la trascendencia. La constitución del orden intencional significa indudablemente

la aparición de un régimen mucho más libre que el orden orgánico. El individuo intencional disfruta de una autonomía muy superior a la del animal; su campo es un mundo objetivado, con múltiples situaciones dadas y previsibles, con vastas perspectivas temporales y espaciales. Para el individuo orgánico, en cambio, las situaciones son inmediatas y rígidas, únicas o muy limitadas en número, y capaces de ejercer sobre él una atracción o un rechazo que disminuye hasta el extremo la posibilidad de elección. Con todo, la libertad de acción del individuo intencional se detiene en fronteras precisas, dependientes de su índole natural, del hecho de ser un coágulo de naturaleza, de su sometimiento a las constricciones naturales. El paralelismo entre libertad y trascendencia resulta palpable: a la parcial trascendencia del acto meramente intencional corresponde una parcial libertad, y a la trascendencia absoluta del acto espiritual corresponde una libertad notablemente mayor, porque todas las coacciones naturales han sido suprimidas; no nos decidimos a calificar de absoluta esta libertad, porque, como hemos advertido anteriormente, no queremos introducir en estas meditaciones el arduo tema de la libertad en sus últimos planteos metafísicos.

En cuanto a la autoconciencia, por muy vividos que sean sus materiales, no es concebible sino por la "reflexión", por la vuelta del sujeto sobre sí. El sujeto sale de sí para caer sobre sí, es punto de partida y punto de llegada del acto. El autoposeerse confiere al yo un doble oficio, como poseedor y como posesión. De cualquier manera que ocurra, supone que el sujeto sale de sí para retornar a sí de nuevo; ese salir de sí es un trascenderse. Y lo mismo que se ha hecho anteriormente para la libertad, debemos distinguir aquí entre la trascendencia restringida y la total, entre un trascender que luego se inmanentiza y un trascender puro o espiritual. Hay trascender acompañado de inmanentización cuando la reflexión otorgadora de la autoconciencia no saca al sujeto del plano natural, cuando en ella y tras ella el sujeto se si-

gue viviendo en sentido absoluto como una realidad suprema a la cual todo lo demás ha de someterse prácticamente. Hay autoconciencia espiritual cuando, al trascender el sujeto en la reflexión hacia sí mismo, se advierte a sí con plena objetividad, cercano y distante al mismo tiempo, y con la posibilidad, por lo tanto, de referirse a sí con ese "interés desinteresado" en que la objetividad plena consiste: la trascendencia refleja que nos proporciona esta autoconciencia es evidentemente absoluta.[1]

§ 3. *El espíritu en el cuadro de una metafísica de la trascendencia*

La atribución de la total trascendencia a los actos espirituales y al sujeto de tales actos, como su carácter fundamental, nos parece lo suficientemente justificada como para no requerir ser apuntalada con nuevas argumentaciones. Queda ahora por examinar cómo funciona esa trascendencia en lo particular, esto es, en cada especie de actos. Nos detendremos sobre todo en los cognoscitivos y los éticos, cuya índole aparece relativamente clara y no nos exigirá un desarrollo de los pormenores, que tienen su lugar propio en la teoría del conocimiento y en la ética, más bien que en una teoría general del hombre. Nada o muy poco hemos de decir respecto a los actos estéticos, porque la multiplicidad de las motivaciones propuestas para comprenderlos no ha llegado a cuajar todavía en criterios seguros y ampliamente aceptados; no se ha conseguido tampoco la armoniosa organización de varios de esos motivos principales en un conjunto solidario, ni se ha destacado ninguno de ellos como dominante y apto para disponer los demás a su alrededor.

Pero antes de pasar a ese examen, que dibujará las primeras líneas de una doctrina del valor, nos ocuparemos en esbozar una

[1] Sobre el asunto de este parágrafo y el del siguiente, véase nuestro "Programa de una filosofía", en el volumen *Papeles para una filosofía*.

teoría general de la realidad, dentro de la cual hallen su puesto sistemático las tesis que hemos venido exponiendo. Creemos que esas tesis se sostienen por sí solas y encuentran su justificación en las razones que han sido dadas en cada caso. Las hipótesis de conjunto que ahora agregaremos no pretenden aportar justificaciones nuevas; pero ofrecen perspectivas para una interpretación más amplia, cumpliendo el requisito filosófico de no mantener ningún problema particular aislado de las concepciones concernientes a la totalidad. Podría juzgarse que cualquier apreciación de conjunto, con su inevitable alcance meramente hipotético, traslada su relativa fragilidad a las tesis especiales que se ensamblan en ella como partes subordinadas, y que el resultado de las presentes reflexiones ha de ser, por consiguiente, contaminar con su inseguridad lo sentado antes o, por lo menos, hacerle correr el riesgo del rechazo a que se halla expuesta toda hipótesis metafísica, por su íntima condición de ser plausible y nada más en el más favorable de los casos, ya que por muchas presunciones a su favor que se acumulen nunca se puede arribar a la prueba definitiva. Pese a todos estos argumentos en contra, nos hemos resuelto a intercalar aquí las consideraciones siguientes, persuadidos de que otros argumentos atendibles las abonan. En el ánimo del autor, las ideas sobre el hombre defendidas en este trabajo nacieron conjuntamente con las tesis metafísicas consignadas a continuación: un escrúpulo de sinceridad intelectual le aconseja mostrar el complejo de reflexiones a que pertenecen aquellas ideas, ya que sería desfigurar su pensamiento ofrecerlas solitariamente y sin las conexiones vivas que mantienen con otras nociones sobre la realidad. A este motivo, acaso un poco personal, se agrega otro impersonal y de mayor peso. Resulta imposible plantear filosóficamente el tema del hombre, sin aventurar opinión sobre el lugar y significación del hombre en el todo; mejor dicho, esta última cuestión es componente capital del problema del hombre, anida en su centro y lo circunda por todas partes, hasta el extremo de

que, si no fuera afrontada, el problema quedaría en el aire y alejado de cualquier solución convincente y satisfactoria. A propósito de este punto, debe tenerse en cuenta que lo que se diga del espíritu no vale exactamente y sin más para el hombre, ser que no se define por el espíritu, sino por la dualidad naturaleza-espíritu que en él ocurre.

El elemento positivo de la realidad, lo que la dinamiza, acaso su ser mismo, es la trascendencia. Dos nociones han llegado a ser inevitables para pensar la realidad: la de estructura y la de evolución o desenvolvimiento. Ambas, rectamente entendidas, suponen la trascendencia; ambas muestran al ente saliendo fuera de sí, trascendiendo. La estructura es un todo que importa novedad respecto a sus partes; tal novedad no puede concebirse sino admitiendo que las partes se trascienden al componer estructura, rebosan de sí y se funden en una síntesis original. El desarrollo, la evolución en cuanto cabal desenvolvimiento, es un trascender en la dirección del tiempo, un derramarse del ente hacia adelante. Todo lo real es actuante, y todo actuar es trascender. La concepción mecanicista, que tan alto y consolidado prestigio logró en la ciencia y en la filosofía, no sólo ha ignorado el ímpetu trascendentista que informa toda realidad, sino que se ha aplicado afanosamente a demostrar la ilusión de todo trascender, su carácter ficticio, apariencial. Cualquier cambio pleno y verdadero, cualquier efectiva mutación implica trascendencia, salida de sí. La interpretación mecánica, como es sabido, reduce todo cambio a hecho de movimiento, esto es, a mero cambio de situación, a un seudocambio, porque se supone que la intimidad del ente queda idéntica a sí y lo único que se altera es la mutua disposición de los entes o de sus elementos, su distribución espacial. Con esto se asigna una notable importancia al espacio, ya que la distribución en él determina toda transformación, y se resta toda significación al tiempo, puesto que, al no existir cambio verdadero, la tem-

poralidad resbala sobre la superficie de los entes sin morder en ellos, sin afectarlos. La concepción mecanicista nace y prospera a lo largo de la filosofía moderna, inspirada en lo capital por el racionalismo; esa concepción viene a ser en lo profundo una encarnación, una dependencia del racionalismo. El racionalismo extremo se empeña en descubrir en la realidad una estructura afín a la de la razón estricta, fundamentada en la identidad. Como ha demostrado Meyerson, la explicación causalista busca la afirmación de la sustancia idéntica a sí misma, inmutable al través del devenir. Es decir, esta racionalización, que se efectúa ante todo en la interpretación mecánica, proclama el inmanentismo absoluto, denuncia toda trascendencia como ilusoria y reductible a una efectiva inmanencia. El principio de identidad es también un principio de inmanencia; expresa que el ente se agota en su interioridad consigo mismo, en su ser inmanente. Desconoce, por tanto, el verdadero modo de ser de la realidad, que es el salir fuera de sí, el trascenderse. La estricta racionalidad identificadora no coincide, pues, con lo real; la inteligencia –mucho más comprensiva y elástica que la razón estricta o eleática– comprueba este desacuerdo, es capaz de juzgar separadamente y en mutua confrontación lo real y la racionalidad, y de indagar en qué coinciden y en qué difieren. Parte considerable del trabajo filosófico de nuestros días consiste en una crítica de la razón a la luz de comprobaciones de este orden.

Hemos señalado, de paso, el papel preponderante del espacio y la eliminación del tiempo en las interpretaciones mecanicistas; es que el espacio y el tiempo guardan, respectivamente, estrechas conexiones con la inmanencia y la trascendencia, conexiones que dependen en última instancia de la helada neutralidad y pasividad del primero, y de la viva fluencia, irrestañable e irreversible, del segundo.

La realidad se dispone en cuatro planos u órdenes: el plano físico o inorgánico, el de la vida, el del psiquismo intencional

y el del espíritu. Cada uno es soporte del siguiente, que en él surge, de él se alimenta y lo supera. En esta sucesión de planos se manifiesta un notorio crecimiento del trascender. En el plano físico es donde la trascendencia es menos visible, donde más puede imaginarse una pura inmanencia; de ahí que los intentos de una rigurosa interpretación racionalista de la realidad hayan sentido predilección por las "explicaciones hacia abajo", es decir, por la concepción de que el orden físico es el único con dignidad sustancial o metafísica, y que todo lo demás es epifenómeno de lo físico, mero resultado fortuito del juego de la materia. En la vida la trascendencia es ya evidente. Los seres vivos son activísimos focos de trascendencia en cuanto individuos, en cuanto especies y sobre todo en cuanto integran conjuntamente el curso total de la vida, proliferando sobre el plano inorgánico y colonizándolo, sucediéndose y reemplazándose en la serie de las generaciones, en las cuales se trascienden los progenitores y parecen seguir trascendiéndose aun después de desaparecidos, en la continuidad de un mensaje vital consignado a remotas lejanías de tiempo. En el psiquismo intencional el trascender es todavía más patente: la intencionalidad consiste precisamente en la trascendencia hacia el objeto. El sujeto es el punto de partida de innumerables, de continuos actos trascendentes, y el horizonte para tales actos es prácticamente ilimitado, porque todo es objetivable, todo es o puede ser blanco de intenciones. La realidad entera, con todos sus ingredientes así reales como irreales, se ha convertido en el escenario donde el individuo intencional desempeña su papel –un papel que no consta sino de actos de intencionalidad, de trascendencia. Esta trascendencia, sin embargo, no es plena. El individuo intencional refiere sus actos a sí; se tiene a sí mismo, en cuanto individualidad existencial, por la instancia última, a la cual quedan atados por vínculos de intereses todos sus actos. Tal limitación o relativización del trascender desaparece en la actitud espiritual, en la cual se corta toda referencia efectiva del acto al

sujeto, salvo la de ser acto suyo. El sujeto, podríamos decir, es punto de partida del acto, pero no punto de llegada, como lo es en el acto puramente intencional por la vía de un interés concreto e individual en la finalidad del acto. El sujeto espiritual es, pues, un foco de puras trascendencias; en él alcanza el trascender el más alto grado posible. El ímpetu animador de toda la realidad logra así su triunfo y funciona con total autonomía, libre ya de cualquier residuo de inmanencia. Este funcionamiento consiste en extenderse sin ataduras ni coacciones sobre el conjunto; en volverse especialmente sobre sí mismo, en cuanto principio informador de la realidad, en aprehenderse cognoscitivamente y en hacerse éticamente solidario consigo mismo.

Una discusión a fondo de las proposiciones precedentes no tendría aquí su lugar más adecuado. Las consideraciones que siguen se ofrecen apenas como indicaciones que deberán, desde luego, ser muy ampliadas y mejor fundamentadas, y acaso también en parte corregidas. Las concepciones de tipo resueltamente inmanentista, en los tiempos modernos, han tenido su época áurea en los siglos XVII y XVIII, durante la vigencia del pensamiento de tipo racionalista extremo, y reaparecieron pasajeramente en el Positivismo. El Romanticismo fue una verdadera insurrección contra el intelectualismo inmanentizador; de muchos modos y por todas partes brotan en él intuiciones de tipo trascendentista, convicciones o sospechas de que la realidad no consiste en coágulos inmanentes sino en focos de trascendencia, en movimientos creadores, en cambios plenos y efectivos. El sujeto de Fichte, no sólo es pura acción, trascendencia pura en sus actos, sino que produce el mundo, el no-yo, en un inconsciente salir de sí. La evolución como creación continua y desarrollo es una de las vías capitales del trascender, y es muy comprensible que desde entonces se repitan, con diferente intención y contenido, las interpretaciones de la realidad sobre esquemas evolucionistas. El primero de gran estilo es el de Schelling; la naturaleza es un pro-

ceso finalista cuyo destino es la producción del ser espiritual. En Hegel es la Idea la que deviene, a lo largo de un proceso dialéctico que culmina en el espíritu absoluto. En el Positivismo, conforme a las tendencias generales del momento histórico, la filosofía repudia las interpretaciones trascendentistas de alcance cósmico; el evolucionismo natural positivista es mecánico, inmanentizador, pero a su margen se afirma para lo humano un progresismo que da cabida, a su modo, a la trascendencia. Agotado el Positivismo, aquellas intuiciones que se abrieron paso por primera vez en la etapa romántica se renuevan, buscan nuevas fórmulas más críticas y rigurosas, más apegadas a los hechos y en consonancia con los resultados de las ciencias, y encarnan en metafísicas tan de nuestro tiempo como las de Bergson y Whitehead.

Los principios propuestos hasta ahora en filosofía para dar cuenta del desarrollo y crecimiento de la realidad, no abarcan todos los hechos que nos muestran las instancias reales rebosando, saliendo de sí, irradiando en ámbitos cada vez más vastos, hasta llegar, en las operaciones del espíritu, a una actividad de trascendencia absoluta y de alcance y sentido claramente universales. Difícilmente podrá transigir nuestra época con interpretaciones centradas desde el comienzo en un principio espiritual, como las de Fichte y Hegel, ni con las que requieren una taxativa aceptación del finalismo, como la de Schelling. En la metafísica bergsoniana, donde por primera vez se acoge el tiempo en la intimidad del ser, el principio informante, el *élan vital*, configura un monismo vitalista, en perjuicio de otras regiones de la realidad cuya autonomía y peculiaridad no deben ser postergadas. La hipótesis de la trascendencia –en términos mucho más anchos que los propuestos por Simmel– nos parece esquivar cualquier reproche de parcialidad, y poseer la indispensable amplitud para abarcar todos los hechos que van siendo registrados desde que se reconoció la necesidad de renunciar a los esquemas inmanentizadores. La trascendencia es una en cuanto condición general de los entes de

salir de sí, de expandirse en medida diversa a partir de un foco, y múltiple en sus formas, de acuerdo a los distintos planos de la realidad; el monismo del trascender se diversifica en el pluralismo de los distintos regímenes de trascendencia, según los cuatro órdenes de la realidad y, dentro de estos órdenes, en maneras especiales, como por ejemplo, la trascendencia cognoscitiva, ética, estética, etc., en el ámbito de lo espiritual. Una realidad compuesta de instancias puramente inmanentes carecería de los atributos que nos vemos obligados a admitir en lo real; sería como el cadáver de la realidad o su esqueleto. La función de la inmanencia parecería ser la constitución de los centros del trascender, o acaso el almacenamiento de trascendencias latentes, que se actualizan cuando encuentran adecuadas salidas. El centro inmanente disminuye como tal y tiende a resolverse en la trascendencia, a medida que se asciende en la escala de los entes; acaso en un extremo se halle la masa como foco de la trascendencia gravitatoria, y en el otro el espíritu, en el que la inmanencia es puntual, un centro sin dimensión, identificado cabalmente con su trascender.

Los tres órdenes de la realidad que se escalonan por encima del plano físico revelan un paulatino incremento de la trascendencia; hay más trascender en lo orgánico que en lo físico, en lo intencional que en lo órganico, en lo espiritual que en lo meramente intencional. La trascendencia espiritual señala el ápice y no tolera un escalón más alto; es trascendencia absoluta y total. Los actos espirituales se definen por su proyección totalmente objetiva, y el foco espiritual, el sujeto, se identifica inmediatamente con sus actos, y en cuanto autoconciencia, se constituye mediante actos de pura trascendencia refleja, sin originar compacto inmanente: la autoconciencia espiritual es plenamente objetiva, y el único ingrediente vivido que entra en ella es la impresión directa del trascender, el específico sentimiento que acompaña a todo acto espiritual. Podría concluirse de esto que, al desaparecer lo concretamente inmanente en el sujeto, desaparece también toda

efectiva individuación. Pero ya hemos aclarado que el trascender no es anulación del centro que trasciende, sino acción a partir de ese centro, un salir de sí sin dejar de ser él mismo. La individualidad espiritual está asegurada por la unidad y continuidad del sujeto, por su referencia refleja a sí y por la peculiaridad de los procesos espirituales, en cuanto componen un complejo orgánico que constituye la actividad y la experiencia propias de cada yo; este complejo es sin duda diferente para cada unidad espiritual, entre otros motivos, por la limitación de los poderes de cada una y la infinitud y dificultad de la faena de colonización de la totalidad que se propone el espíritu, de donde resulta la peculiarización o especialización del orbe espiritual de cada unidad.

CAPÍTULO VII

Los valores

§ 1. *Sobre el valor en general*

El elemento positivo de la realidad es, como se ha sentado, la trascendencia, y así como dice Hegel que la verdad del ser es la esencia, podríamos aventurar esta otra afirmación: la verdad del ser es la trascendencia; en efecto, la trascendencia es para nosotros el ser mismo en su verdad, en su vida. La inmanencia puede ser considerada como el compacto de las trascendencias no actualizadas y en espera; los diferentes planos de la realidad, desde lo físico a lo espiritual, muestran un despertar, un crecer de la trascendencia, y los escalones que se levantan sobre lo físico se pueden interpretar como la serie de sucesivas y cada vez más cumplidas maneras de trascender que la realidad se inventa para ir realizando su verdad.[1] Es como la progresiva liberación del ímpetu trascendente, consustancial con el ser, que en el espíritu llega a su estación terminal.

El valor no es para nosotros una especial cualidad sobrepuesta a los actos, ni tampoco algo exclusivamente subjetivo en cuanto determinado por actitudes valorativas del sujeto, sea éste el sujeto individual en su singularidad, sea el sujeto universal. El valor viene a ser la medida de la trascendencia y, por lo tanto, de la efectiva realidad del ser; en cada instancia –entidad o actividad– es la dig-

[1] Recuérdese a este respecto lo dicho en la Primera parte, Cap. I, § 5.

nidad que le corresponde por la trascendencia que encarna; por parte del sujeto valorante, esa dignidad es aprehendida mediante especiales actos de emoción. Aceptamos, pues, la objetividad del valor, pero refiriéndola estrechamente a la entraña metafísica de lo que es, y su captación emotiva y no intelectual, tal como se admite por muchos eminentes tratadistas del valor.

Como se verá, nuestros puntos de vista sobre el valor se articulan íntimamente con la doctrina antropológica expuesta en este trabajo, y vienen a completar el cuadro total de la realidad esbozado en el apartado precedente. Sería tan inoportuno como desproporcionado desarrollar aquí una teoría de los valores completa y con todos sus aspectos y pormenores, aun en el caso de que estuviésemos en condiciones de hacerlo. Hemos de circunscribirnos a someras indicaciones. Como doctrina total, la cuestión debe afrontarse independientemente, en una investigación especial, y de este modo se suele proceder en la filosofía reciente; pero si dejásemos intacto el asunto, no se entendería adecuadamente nuestro pensamiento sobre el hombre. Los motivos para introducir estas reflexiones son los mismos que nos han movido a incorporar el diseño de la realidad contenido en el apartado anterior, pero todavía más justificados en este caso, porque consideramos que una interpretación del espíritu que prescinda de explicar su relación con el valor debe resultar necesariamente trunca e insatisfactoria.

Dividimos los valores en espirituales y no espirituales; llamamos a los primeros absolutos, en cuanto no consienten otros más altos, y a los segundos relativos. Esta relatividad de los valores no espirituales no debe entenderse en el sentido de subjetividad u ocasionalidad, en el de cualquier variabilidad acarreada por motivos circunstanciales; significa que comportan grados y matices en la magnitud y dignidad, sin que, por mucho que esa magnitud y dignidad se eleven, lleguen a aparearse con las de los valores absolutos.

Los valores espirituales son los absolutos, porque sólo en el espíritu se da la absoluta trascendencia. Los valores absolutos son realizados y captados por el sujeto espiritual en actos espirituales, esto es, absolutamente valiosos. El sujeto espiritual capta también los valores relativos en actos absolutamente valiosos. En situaciones especiales, de las que se hablará después, el sujeto no espiritual puede realizar creaciones espirituales; esto es, el acto, sin ser puramente espiritual, puede obtener logros espirituales. Y a la inversa: el acto espiritual puede obtener logros no espirituales. Esta aparente incongruencia se funda en la diversidad de sujeto y cultura; la trascendencia para el sujeto consiste en la índole de la intención, no en la calidad del resultado, mientras que el producto cultural es un resultado subsistente por sí y válido independientemente de las intenciones subjetivas que le dieron origen.

Los valores relativos encarnan en toda la realidad, en cuanto en toda ella se manifiesta el trascender; es la magnitud de este trascender lo que determina la dignidad del valor en cada situación. Lo orgánico vale más que lo físico, y lo intencional más que lo orgánico, porque los planos respectivos son como plataformas que posibilitan formas nuevas y más activas de la trascendencia. El sujeto meramente intencional aprecia y normalmente realiza valores relativos, y también puede estimarlos comparativamente, pero no capta valores absolutos, porque al hacerlo se transformaría *ipso facto* en sujeto espiritual; tampoco es capaz de estimaciones comparativas entre valores relativos y absolutos, aptitud que es exclusiva del sujeto espiritual.

La trascendencia, tomada en sí, siempre es absolutamente valiosa; cuando se habla de trascendencias parciales, se habla en realidad de las situaciones en que ocurre esa trascendencia sobre una base de inmanencia o con regreso inmanentizador. El valor relativo corresponde, en consecuencia, a los entes o a los actos en que el trascender es incompleto, no al momento del trascender en ellos. El sujeto meramente intencional capta el valor (relativo) de

la situación conjunta en que trascendencia e inmanencia se mezclan. El sujeto espiritual, además de captar y realizar el valor absoluto que pertenece a la trascendencia completa de lo espiritual, capta, según se dijo, el valor relativo, y también el valor absoluto del momento de trascendencia que aparece en todo ente o acto.

La constitución de todo centro íntimo en los entes es un resultado particularmente interesante del trascender; es un trascender reflejo y hacia sí, que origina un centro, una realidad nueva, por mero acto de transcendencia, y de aquí la particular dignidad de tales centros. El primero y más oscuro es el de la interioridad vegetal y animal, mero centro regulativo que se eleva, con el ascenso zoológico, a un foco de conciencia difusa, capaz de dolor y placer y, más adelante, de más complicados procesos psíquicos. Ello ha de tomarse en cuenta desde el punto de vista del valor. Pese al regreso subjetivo que caracteriza a la conciencia meramente intencional, en ella la trascendencia cobra grandísima intensidad, y le corresponde por tanto un valor muy alto, aunque sin alcanzar el valor absoluto, reservado al espíritu, única forma de lo real en que funciona la trascendencia sin residuo inmanente alguno.

Como no exponemos aquí una teoría completa del valor, sino que nos limitamos a proporcionar los rudimentos que consideramos necesarios para fundar una concepción del hombre, no nos creemos obligados a examinar el cuadro total de los valores. Tampoco nos hallamos actualmente en condiciones de afrontar el problema en toda su extensión, aunque vamos acumulando materiales para su planteo total. Nos contentamos, por tales razones, con tratar a continuación el valor cognoscitivo y el ético, de los que no era conveniente prescindir.

§ 2. *Sobre el valor teórico*

El valor teórico o cognoscitivo corresponde a todo acto que tiende al conocimiento propiamente dicho, esto es, a la aprehensión objetiva. El valor cognoscitivo relativo se da en los actos meramente intencionales. El valor cognoscitivo absoluto es propio de los actos espirituales de conocimiento; el espíritu, que es trascendencia absoluta, trasciende en ellos teóricamente hacia todo lo que es captable en términos de objetividad.

La captación cognoscitiva es, fatalmente, conocimiento de un objeto por un sujeto; ninguna aspiración a un saber último y depurado, a un supremo conocimiento que eluda cualquier imperfección, debe extraviarnos y conducirnos a imaginar que la contraposición sujeto-objeto es una situación que puede ser superada. Está en la esencia del conocimiento que no sea apropiación efectiva del objeto ni fusión con él, sino apropiación cognoscitiva, y que esta apropiación la intente y realice el sujeto del conocimiento. Apenas se resta al sujeto y al objeto su condición de tales, el conocimiento se suprime por imposible. Con alguna frecuencia se supone que la perfección del conocimiento se logra en la identificación del sujeto con el objeto; no sólo esa identificación plena y mística, si es posible, anula el conocimiento, sino que anula al mismo tiempo una porción de la única realidad espiritual de que tengamos experiencia cierta.

El trascender cognoscitivo espiritual impone, sin más, conocer todo lo objetivable, todo lo que hemos encerrado en el término "totalidad". Cualquier restricción equivaldría a cercenar el absolutismo de ese trascender, que le es consustancial en cuanto actitud espiritual. Es, por lo tanto, una exigencia ínsita en el espíritu la de conocerlo todo y hasta sus últimos fundamentos. Esta exigencia de principio no se desmiente porque, de hecho, el saber espiritual se especialice y restrinja en cada sujeto. Por una parte, cada hombre encarna cierta fracción de espíritu, incorpora-

da en una situación concreta humana que prescribe orientaciones y traza límites a la actividad espiritual. Por otra, el absolutismo teórico espiritual reclama, como se dijo, la exploración total de la totalidad, es decir, su reconocimiento cabal y hasta lo último en extensión y en profundidad, y aparece la convicción de que la indagación en hondura sólo es hacedera en tareas especiales absorbentes, llevadas adelante con el sacrificio del examen en extensión, el cual sólo será válido como integración de los resultados de muchos esfuerzos parciales. Desde el riguroso punto de vista de los requerimientos espirituales, son estos mismos requerimientos los que, por un lado, exigen la totalidad del saber y, por otro lado, ordenan la parcialización del conocimiento activo para cada sujeto, sin excepción, ya que cualquier ocupación individual que parezca atender a la totalidad del saber es también parcialización, porque indefectiblemente debe dejar de lado fundamentos y particularizaciones que son inherentes al saber absoluto y completo.

La profundización en muchos sectores de la totalidad sólo es posible mediante la averiguación científica. La distinción entre lo científico y lo filosófico se suele establecer de varios modos. Todos coinciden en denominar averiguación científica la que maneja los objetos, por decirlo así, materialmente: reconocimiento visual, mediciones, observación de fenómenos, experimentación, compulsa y descifre de documentos, etc. Hay casos en que la atribución de nombre es cuestionable: no hay razón atendible para que la matemática se considere ciencia, y la doctrina de las relaciones se ponga en el cercado filosófico, siendo tan afín la índole de ambas. Acaso la única separación justificada sea la que estatuye que la ciencia es saber con supuestos, y la filosofía un saber sin supuestos y que convierte precisamente en tema suyo la discusión de todo supuesto, así de los de las ciencias como de cualesquiera otros. Este criterio toma en cuenta el requisito de atender a la totalidad, que es propio de la filosofía. En efecto, la

indagación de todo supuesto no es sino el imperativo de atender a la totalidad, visto por uno de sus costados, en el sentido del ahondamiento. Lo que los occidentales llamamos filosofía es el saber, último y perfecto, el saber total de la totalidad, como teoría y también, en parte, como práctica, en la medida en que nos descubre lo fundamental y nos inclina a asentir a ello, ante todo desde el punto de vista ético. El principio de totalidad está implícito en la actitud filosófica, y cuando esta actitud se mantiene, pero la totalidad no es abarcada, suele procederse de este modo por especiales motivos que suponen un reconocimiento directo o indirecto del imperativo de totalidad del saber: o bien porque se atiende a *lo principal* y se deja de lado lo que no se juzga tal, lo que supone un previo tomar en cuenta la totalidad, aunque sea en términos muy someros, y destacar valorativamente en ella ciertos aspectos y problemas; o bien porque se declara la fundamental incognoscibilidad de una parte de la totalidad, y se restringe la indagación a lo que se juzga cognoscible, lo que importa igualmente una apreciación del conjunto para resolver qué es lo accesible y qué lo inaccesible al conocimiento. En suma, en la filosofía halla su expresión final el propósito de saber completo, inseparable de la postura cognoscitiva espiritual en su plenitud, cuyo impulso de trascender teóricamente hacia todo no nos parece necesitado de mayor justificación. Pero si la postura filosófica es término y culminación de la actitud cognoscitiva espiritual, esta actitud se manifiesta dondequiera haya libre conocimiento, por parcial y limitado que sea, y no existe allí donde el conocimiento se supedita a concretas finalidades subjetivas, aunque cuaje en la más imponente sistematización filosófica.

Las exigencias, implícitas en el consustancial absolutismo del saber espiritual, de ser saber de todo y saber hasta el fondo último, se refuerzan mutuamente. Por los nexos y constantes influjos entre cada miembro del conjunto y los demás, por las infinitas implicaciones entre las partes del todo, nada puede ser sabido a

fondo si lo demás se ignora, de manera que el saber de cada cosa supone saber sobre las cosas restantes. El saberse a sí es también un imperativo innegable; es saber sobre una de las partes del todo, que ya en cuanto tal no puede ser descuidada, pero es también conocimiento del que sabe, un conocimiento, por tanto, que afecta al foco de todo saber, a su hogar mismo, y que proporciona los recursos indispensables para una crítica y purificación de todo conocimiento, al esclarecer las actividades que lo producen. Saberse exhaustivamente exige no sólo desentrañar lo que íntimamente se sea, sino además averiguar el puesto y la significación del sujeto en la totalidad.

Sobre los actos espirituales de conocimiento recae, pues, el valor cognoscitivo absoluto; este valor sólo responde a la limpia trascendencia del acto, a su intención cabalmente objetiva. Si tiene que ver con la verdad, es indirectamente; el acto no tiende a la verdad, sino al objeto. Si aprehende fielmente el objeto, el conocimiento es verdadero, pero la aprehensión puede ser fallida y errónea sin que el valor del acto padezca, porque el valor toca al acto y no a su resultado, que unas veces coincide con la intención y otras no. Un mismo objeto puede suscitar en un sujeto un acto espiritual de conocimiento, y en otro un acto cognoscitivo no espiritual, y aunque el resultado fuera en el primer caso un conocimiento falso y en el segundo uno verdadero, no por eso dejaría de poseer el primer acto valor cognoscitivo absoluto, y sólo valor relativo el segundo.

Si el valor cognoscitivo absoluto recae sobre la intención, y no sobre la verdad, cuando se trata de actos de un sujeto, en cambio recae sobre la verdad en cuanto compete al saber objetivado. Aquí hay que hacer una salvedad importante. Un saber objetivado, por ejemplo, una serie de proposiciones que leemos en un libro, puede ser entendido de dos maneras: como expresión viva y directa del autor, como eco inmediato de sus actos, o como serie de tesis plenamente objetivas, cuya sustantiva significación

sólo depende de lo que taxativamente exponen. En el primer caso estamos escuchando a un hombre; valoramos los resultados que nos presenta, pero no nos desentendemos del autor mismo y valoramos también sus actos, sus intenciones, la tensa proyección hacia el asunto, o acaso la mezcla de otros intereses no teóricos que descubramos en él. Diferente es el caso para el saber que recibimos como plenamente objetivo, prescindiendo de quien lo formuló y ateniéndonos a la significación expresa de las tesis. Aquí el valor recae sobre la verdad, no sobre unas intenciones que para nada tomamos en cuenta. No se desmiente con ello el principio general de que el valor recae sobre la trascendencia, porque para una tesis impersonal la trascendencia consiste en la proyección hacia la situación objetiva que pretende reflejar, que se cumple absolutamente si las tesis son verdaderas, y relativamente cuando se aproximan a la verdad sin alcanzarla. La tesis totalmente errónea es inmanente a sí misma, no logra salir de sí y enlazarse con la situación a que debe referirse, y carece de todo valor teórico.

Como se ve, en lugar de identificar sin más el valor teórico absoluto con la verdad y asignar a ésta un sentido autónomo, hacemos depender ese valor de la absoluta trascendencia cognoscitiva, la cual, para un sujeto, consiste en la trascendencia plena de sus actos, independientemente de la verdad que alcancen, y para el saber objetivado, en la trascendencia de las tesis, que aquí sí se identifica con la verdad.

Una consecuencia interesante de esta distinción es que no todos los actos espirituales cuajan en espiritualidad objetivada, ni toda la espiritualidad objetivada proviene de actos espirituales. Muchos actos de intención puramente trascendente y, por tanto, absolutamente valiosos, fracasan y, en cambio, actos que en ellos mismos responden a móviles no estrictamente espirituales y sobre los cuales sólo recae un valor relativo, arriban a resultados de absoluta valiosidad. No hay en ello ningún enigma, si se recuerda que lo capital en el acto desde el punto de vista del valor es la in-

tención, y en lo producido y objetivado, la propia consistencia del producto y no las intenciones del productor, que forzosamente se descartan cuando hay objetivación plena y el producto cobra sentido propio. Esto no sucede únicamente para la espiritualidad en su aspecto cognoscitivo o teórico, sino para toda espiritualidad, y debe ser tenido en cuenta para comprender cómo crece el acervo de la espiritualidad objetiva en el complejo de la cultura.

Aparte y por debajo del valor teórico absoluto, adscrito los actos cognoscitivos espirituales, hay valor teórico relativo en toda actitud cognoscitiva no espiritual, y en toda objetivación de ese género que se aproxime a la verdad o de algún modo la estimule y promueva. No podemos entrar en especificaciones sobre la jerarquía resultante, sobre la gradación de valores que así se origina. Anotemos únicamente que si unas intenciones envuelven a otras y se las subordinan, el valor de la subordinada depende del de la subordinante. Por ejemplo, si un acto cognoscitivo no tiende libremente al reconocimiento del objeto, pero está supeditado a una intención ética absoluta, no ostentará valor cognoscitivo absoluto, pero es parte del acto ético a cuya intención se subordina y el valor ético recaerá sobre él.

Los actos primarios de la intencionalidad cognoscitiva, mediante los cuales son dados los objetos, no suponen un especial interés del sujeto por los objetos, sino el mero funcionar indiferente del sujeto, que es necesariamente sujeto intencional. Aprehendidos los objetos, entran a componer el mundo natural de un sujeto natural, esto es, de un sujeto que es porción del complejo denominado naturaleza. Todo el manejo inteligente de esos objetos, todo el saber de ellos que atesore el sujeto individual o la comunidad intencional, quedan igualmente incluidos en el orbe natural, si no han sido superados los intereses concretos, tanto de índole aplicativa como de cualquiera otra ligada a las necesidades, conveniencias o agrados efectivos de los individuos o los

grupos. Toda esta zona es indudablemente teórica; cualquier tipo de conocimiento, por humilde que sea, necesita ser verdadero para ser conocimiento. La exigencia de verdad es inseparable del conocimiento y forma cuerpo con él; tal exigencia coincide con el trascender hacia el objeto, y si puede recaer valor absoluto sobre el acto que no alcance la verdad, con tal que sea plenamente trascendente, es porque el trascender es lo primario y envuelve la exigencia de verdad, aun cuando ocasionalmente no la obtenga. El imperativo de verdad se hace patente hasta en los casos en que aparentemente se lo niega. Cuando se proclama la conveniencia o utilidad de ciertas aseveraciones falsas, se parte de que *es verdad* que esas falsedades son útiles o convenientes; esto es, se acepta una aseveración verdadera que se juzga capital, fundamental, adecuada por su veracidad e importancia para autorizar ciertas falsedades subalternas, las cuales aun en su falsedad reciben en cierto modo su justificación y prestigio del resplandor de la verdad que las autoriza.

El saber, por lo tanto, está todo él bajo la dependencia y gobierno de la verdad, desde sus escalones más bajos. No es, pues, el mero respecto de la verdad lo que separa el saber meramente intencional del saber espiritual, la teoreticidad natural de la teoreticidad pura. La diferencia entre una y otra esfera está en que en la primera la verdad (la aprehensión cierta del objeto) no se busca por ella misma, sino por otros motivos anclados al orden natural, mientras que en la segunda interesa lo verdadero sólo por serlo. En el primer caso la verdad es sierva, en el segundo es señora; en el primero la teoreticidad se halla supeditada a motivaciones ajenas a ella, y en el segundo existe teoreticidad pura y sin mezcla alguna.

El único requisito, pues, del saber espiritual es que se constituya sobre la libre consideración del objeto; esto equivale a decir que sea saber según la verdad y nada más, y equivale al mismo tiempo a sentar que sea saber adquirido mediante un acto de ple-

na trascendencia. La total objetividad, la obediencia a la verdad como instancia final y la trascendencia absoluta del acto son una cosa sola, la única cosa necesaria para que un acto cognoscitivo merezca la calificación de espiritual.

Todas las restantes condiciones y notas que ocurren en el saber carecen de alcance para conferirle o negarle significación espiritual. El saber de hechos y el de esencias, el que se ocupa en lo fenoménico y el que aspira a captar lo metafísico, la averiguación de las idealidades y la indagación de los valores, son de estirpe espiritual cuando obedecen a la indicada exigencia, y no lo son cuando la desobedecen. Por lo tanto, en cualquier campo y ocasión, respecto a cualquier objeto, puede darse el conocimiento de tipo espiritual, que en principio puede lograrse tanto en actos solitarios o discontinuos, como en actividades seguidas y regulares encarriladas según los métodos y designios de la investigación científica y filosófica.

Pero aun cuando *en principio,* como se ha dicho, sea indiferente a la calidad espiritual del acto que suceda aisladamente o en series articuladas y orgánicas, el ejercicio normal del conocimiento espiritual trae como consecuencia la ordenación del saber en cuadros dispuestos según una sistematicidad objetiva, esto es, que refleja e interpreta la índole y las conexiones de los objetos. En general, el saber espiritual ordena sus cuadros según los objetos mismos, y el saber no espiritual los dispone según determinados intereses no objetivos. Por ejemplo, el físico, el químico, el botánico y el zoólogo, cuando tienen la mira puesta en el puro saber, ordenan sus conocimientos de modo que desembocan en sendas doctrinas, respectivamente, según la pauta que los mismos hechos les van mostrando y con el solo propósito de reflejar cognoscitivamente los correspondientes distritos de la realidad. El técnico, en cambio, toma esos conocimientos y los agrupa en manera muy diversa, prescindiendo de los que no son útiles a su finalidad práctica y ordenando los que le sirven de acuerdo al pro-

pósito aplicativo que persigue. Su sistematización no es objetiva, no se rige por el modo de ser y de comportarse de los objetos, sino por lo que él pretende de ellos, por aquel interés especial suyo a cuyo servicio los pone. De aquí que el saber puro, y sólo él, muestre aquella sistematicidad objetiva de que hemos hablado, que comporta una correspondencia o un paralelismo entre los cuadros del saber y los de la realidad sabida, correspondencia o paralelismo que incluye, a la larga, la condición de que el cuadro sea completo, que no excluya ninguna instancia de esa realidad, como en cambio excluye muchas cualquier ordenación de conocimientos con finalidades prácticas. Además, cada cuadro o sección del saber puro es, por principio, única o, mejor dicho, tiende a la unicidad en la medida en que se aproxima a la perfección, porque aspira a ser la versión verídica y neutral de un sector de la realidad, y su convivencia pacífica con otras versiones diferentes acusaría defecto en la una o en las otras. Desde luego, esta unicidad es un ideal acaso inalcanzable, pero no se puede renunciar a él como *desideratum*, pues la renuncia implicaría asentir a un relativismo definitivo del saber que contradice su idea misma. En la actitud teorético-espiritual, nos consta que cualquier saber actual es relativo, pero nos esforzamos en disminuir esa relatividad y en aproximarnos al saber incondicionado: sólo así tiene sentido la teoreticidad como función superior del espíritu.

Aclarado ya que el saber puramente teórico, en su ejercicio consciente y normal, posee una sistematicidad objetiva y tiende a perfeccionarse en cuadros únicos para cada apartado de objetos, conviene agregar unas palabras sobre la exigencia de que esos cuadros sean completos. No es ésta una condición accidental del saber espiritual, sino un requisito indispensable. Por ser los que proporcionan este saber actos de absoluta trascendencia, sólo determinados por la posibilidad de descubrir o atribuir presencias o existencias, todo lo existente en cuanto dado o presumible, figura en principio como destinatario de tales actos. Pero lo existente

muestra una estructura que puede denominarse lógica, descubre constancias, afinidades y relaciones que la inteligencia capta. Las cosas componen especies y géneros; el subsumir los entes o procesos individuales en objetos específicos y genéricos no es arbitrio de la mente, sino reconocimiento de cierta estructura de la realidad, esa estructura consistente cuya consecuencia mayor y más considerable es que la totalidad sea un cosmos y no un caos. Al subsumir las instancias individuales en grupos específicos y genéricos, como hacen habitualmente las ciencias de lo natural, no prescindimos de esas individualidades, porque la especie es concebida necesariamente como especie de individuos; lo que hacemos es prescindir del examen de las variaciones individuales, cuando no hay motivo especial para registrarlas, porque nuestra capacidad cognoscitiva es incapaz de abrazarlas todas en vastos cuadros de saber sistematizado. Una inteligencia infinitamente más poderosa que la nuestra, en función teórica de tipo espiritual, no podría eludir el conocimiento particularizado de toda la realidad natural, de los innumerables entes y procesos que componen la naturaleza; pero este saber de individuos no la eximiría de aquel otro saber que practican nuestras ciencias de lo natural, condensado en especies, géneros y leyes, porque estos objetos colectivos no se limitan a la cómoda agrupación de singularidades, sino que miran también al destaque de lo que en lo individual es idéntico y se reitera, condición que denota una objetividad de tipo especial, la objetividad de ciertas instancias, notas, agentes o principios operantes en muchas individualidades y acaso por excelencia constituyentes de ellas. El saber histórico, para un espíritu infinito, no podría eludir lícitamente ninguna singularidad, ningún retazo de la trama histórica efectiva, ninguna individualidad ni ningún episodio, por menudos que fuesen. Ello no dispensaría a ese espíritu ilimitado de tomar en cuenta también las entidades históricas de mayor volumen con las que muchas veces debe contentarse nuestro saber humano: los pueblos, la épocas, las culturas, los grandes

movimientos colectivos guerreros o pacíficos, que no son meros agregados o resúmenes de hechos individuales, sino integraciones con contenido y sentido propios. Puesta la inteligencia humana a la faena de conocer la historia, con recursos muy restringidos en parangón con la ingente materia histórica, debe elegir, establecer umbrales de historicidad, trazar fronteras más allá de las cuales quedan los hechos que parecen menos necesarios para componer el cuadro que se ha concebido. El imperativo de saber completo entra constantemente en conflicto con las posibilidades humanas de conocimiento, y el contraste da lugar a un *modus vivendi* en el cual se tiene esa exigencia presente y se procura que padezca el menor menoscabo posible.

La teoreticidad tiene por órgano único la inteligencia. Es instrumento único en un doble sentido: en cuanto son de su incumbencia todas las operaciones cognoscitivas, desde las primeras objetivaciones que nos proporcionan los objetos percibidos, hasta las operaciones intelectuales más elevadas, y también en cuanto que es una y la misma en el orden meramente intencional y en el espiritual.

En la Primera parte[1] nos hemos esforzado en mostrar la uniformidad de los procesos cognoscitivos, movidos todos ellos por un solo resorte, la objetivación; la homogeneidad de esos procesos se explica y corrobora si tenemos en cuenta que detrás o en el interior de la objetivación está el juicio, cuyo papel decisivo en el hecho mismo de la aparición de cualquier instancia objetiva hemos destacado, aproximando y aun asimilando los procesos cognoscitivos primarios a los superiores. Una de las consecuencias más considerables es la continuidad del saber, que hemos examinado en el referido lugar.

En las manipulaciones de la inteligencia, lo esencial es su capacidad de atender a las situaciones objetivas, entendidas éstas en

[1] Cap. I, § 4.

sentido muy extenso. Las llamadas leyes de la asociación y la psicología apoyada principalmente en ellas han inducido en error, aunque partieran de hechos ciertos. Es cierto que la inteligencia, en su marcha más espontánea y descuidada, se gobierna por las asociaciones registradas en las leyes dichas, pero ello sucede porque vagamente se le ofrecen como relaciones objetivas. Apenas la inteligencia empieza a trabajar en serio, corrige ella misma el resultado de tales asociaciones espontáneas, superponiéndoles conexiones que tienen su fundamento en la situación objetiva. Dicho en otros términos, una primera objetividad falaz o superficial se enmienda y es reemplazada por una objetividad superior y fundada en el objeto mismo, aprehendida bajo la dirección del propósito dominante. Si, ocupados en determinado asunto, tratamos con cierta persona, probablemente somos llevados a pensar en otra que conocemos y con la que guarda gran parecido; esto es lo espontáneo, y no podrá negarse que la relación de semejanza es una objetividad. Pero, si la inteligencia funciona con algún rigor, apartará de sí como un producto parásito la imagen de la segunda persona y no pensará más en ella. Esto es, reconocerá que, objetivamente, esa persona no tiene por qué entrar en la situación que se tiene delante. Si, en cambio, nos hemos propuesto clasificar a nuestros conocidos por su fisonomía y aspecto corporal, la relación de semejanza pasa a ser la única instancia objetiva que nos interesa para establecer los grupos, la perseguimos de intento y aun destacamos parecidos en que no habíamos reparado antes, y quedan apartadas de hecho todas las demás relaciones entre las personas que consideramos. La inteligencia sigue en rigor una sola ley, la de la objetividad; pero ha de tenerse en cuenta que esa objetividad, si la inteligencia opera vaga y descuidadamente, se atiene a las conexiones más superficiales y aparentes, y que, por otra parte, en su uso normal, la inteligencia persigue siempre algún propósito definido, y de acuerdo con él atiende a unos momentos objetivos y deja de lado otros.

Aspecto singularmente considerable de la vocación objetiva de la inteligencia es su reconocimiento y obediencia de los órdenes ideales: matemático y lógico, por ejemplo. Este tema nos lleva a otro, de extraordinaria importancia, y que nos contentaremos con plantear: la relación entre inteligencia y razón. La noción de inteligencia es más amplia que la de razón. No podemos intentar aquí una caracterización de la razón: acaso se podría aventurar que por razón se entiende cierto orden ideal implantado en el campo de la inteligencia, un sistema rígido de marcos o normas que constriñe la inteligencia y pretende valer como su régimen debido y perfecto. Para la mente antigua, el asunto no planteaba problema: la inteligencia se justificaba como razón, y la razón se convertía, en el racionalismo clásico, en criterio de existencia última. El ejemplo más notable lo proporciona el eleatismo, con sus rotundas negaciones en nombre del principio de absoluta inteligibilidad. Esa razón, la razón eleática de la identidad, pasa después a problematizarse poco a poco, sobre todo por la idea de continuidad en todos sus aspectos, y acaso principalmente por la admisión de los procesos físicos continuos, sin que con esto se desconozcan otros motivos de gran peso. Baste agregar, para nuestros propósitos actuales, que la inteligencia envuelve a la razón y se revela capaz de pensarla, de criticarla, de problematizarla, de proponer modelos de razón distintos de la clásica, que la completen o que acaso la reemplacen en cierta medida. El empeño constructivo más grandioso, el de Hegel, ha quedado como un esbozo. El problema entero es uno de los más urgentes y arduos que deba afrontar la filosofía. Quizás lo más sólido con que cuenta el pensamiento presente para planteárselo adecuadamente sean dos respectos negativos: el descarte de la vieja actitud de supresión y altivo rechazo de toda irracionalidad, y el abandono de cierta complacencia o delectación mórbida en lo irracional que practicaron notorios pensadores de los últimos tiempos. El problema consiste en descubrir el orden en que entren ciertos he-

chos que no caben holgadamente en el orden lógico tradicional. Que el orden debe existir, se desprende de que todo lo que es, es ordenadamente, porque la totalidad es cosmos y no caos.

La unicidad de la inteligencia, como advertimos, rige también en el sentido de que la inteligencia es una sola, opere en el orden natural o en el espiritual. La diferencia entre los comportamientos inteligentes de una y otra esfera es exterior a la inteligencia misma y depende del uso a que se la aplica, de los propósitos y finalidades que la orientan. Supeditada al particularismo subjetivo, la inteligencia queda enclavada en el terreno natural; emancipada, enderezada a tareas de libre conocimiento, pasa a ser una de las caras del espíritu. Muchas veces se ha supuesto la existencia de diferentes facultades cognoscitivas tomando por pauta la diversa índole de las faenas. Pero la distinción de las faenas corresponde a la de los órdenes de objetividades, no a variedades de la potencia cognoscente. Si en su uso natural la inteligencia no sobrepasa los lindes de lo prácticamente interesante, es porque finalmente se halla atada a los requerimientos subjetivos. Libre de esos requerimientos, se proyecta hacia la totalidad, en una empresa de conocimiento cabal e ilimitado. La capacidad que presenta y reconoce objetividades basta para dar cuenta de la inteligencia en su funcionamiento natural, como una trascendencia teórica hacia los objetos que termina en una inmanentización, en un regreso subjetivo. La supresión de ese regreso, la actitud de absoluta trascendencia, es suficiente para comprender cómo esa misma inteligencia, sin que se le agregue ningún otro resorte, ninguna otra especial capacidad, cumple las más elevadas funciones cognoscitivas.

§ 3. *Sobre el valor ético*

El valor cognoscitivo se realiza cuando se atiende a lo que es; no supone tomar partido por lo que es, sino admitirlo tal cual

es siendo, aceptarlo y reconocerlo en términos de conocimiento. Mediante el saber, el espíritu cumple su intrínseca exigencia de universalidad en una de sus dimensiones, la dimensión teórica, volviéndose a lo que es y abrazándolo en su totalidad, puesto que, como hemos visto, la vocación espiritual de conocimiento aspira necesariamente al saber completo en profundidad y en extensión. Por obra del conocimiento, la realidad, por su punto más alto que es el espíritu, se vuelve sobre sí misma y lo abarca todo en términos de conciencia, de saber. Es un modo de reencuentro de la totalidad consigo misma.

El momento positivo de la realidad es la trascendencia. Ante la trascendencia universal, el espíritu, que es trascendencia pura, no puede contentarse con la postura cognoscitiva, que termina con la admisión teórica de lo que es, que se limita al reconocimiento neutral del ámbito cognoscible, sin que le importe la diferencia de valor entre los distintos grados de trascendencia que descubre en los diferentes planos de la realidad. La positividad de la trascendencia, reconocida como valiosa, lo impulsa a tomar partido por ella, a prestarle una especial atención activa, a colaborar con ella. Este asentimiento práctico a la trascendencia es la eticidad. Ostentan valor ético aquellos actos en los que se da explícitamente una adhesión a la trascendencia en cuanto tal.

El valor ético absoluto sólo existe en el acto absolutamente trascendente, esto es, en el acto espiritual. Este acto, a su vez, no se encamina sino a la trascendencia, hállese donde se halle y en la medida en que se halle. La eticidad plena, por tanto, es por un lado personal, porque sólo la persona es capaz de actos plenamente trascendentes, y por el otro lado, por el del objeto del acto, universal, porque la trascendencia anima toda la realidad.

La medida del deber, de la obligación, depende de la magnitud de la trascendencia reconocida en cada caso. Hay obligación parcial hacia toda manifestación parcial de la trascendencia que sea advertida. Cualquier centro capaz de sensación, de dolor y

de placer, se constituye por un movimiento trascendente reflejo particularmente poderoso, y es foco de activos hechos de trascendencia; comporta para el sujeto espiritual, por lo tanto, una obligación muy superior a la de la trascendencia que no ha llegado a organizar centros de esa índole. Mayor es la obligación hacia la mera intencionalidad, en la cual la trascendencia es muy superior; pero aquí ha de distinguirse entre el acto meramente intencional y el sujeto de tales actos, que es en potencia un sujeto espiritual. En rigor, la obligación absoluta va hacia el sujeto espiritual, hacia la cara espiritual del hombre, que es donde funciona la trascendencia en su perfección y pureza. En toda intencionalidad, como se indicó a su tiempo, se encuentra ya, en potencialidad y latencia, la actitud espiritual, que es asumida cuando la intencionalidad liberta su interna propensión objetivista, cuando se proyecta limpiamente sobre las metas que su propia índole le señala; el espíritu, pues, es ya una vocación del ser intencional –del hombre– cuando no es todavía una realidad en él, y de ahí la licitud y la conveniencia de considerar, en principio, a todo hombre como persona, sin perjuicio de no asentir en lo particular a aquellos comportamientos suyos que contradigan el imperativo espiritual. Se dice que es lícito considerar a todo hombre como persona, porque el espíritu no es en la intencionalidad una mera posibilidad, sino una potencialidad que se actualiza al cumplirse ciertos requisitos; y se dice que es conveniente, porque de ese modo se auxilia y promueve la aparición de la espiritualidad, fomentada por la experiencia más convincente para cada uno: el ejemplo de la espiritualidad ajena proyectada sobre él.

Sociabilidad y eticidad deben ser separadas con rigor, aun cuando ocurran muchos intercambios entre ellas. La sociabilidad en sí es anterior, no sólo a la eticidad, sino aun al hombre mismo. En el hombre, la sociabilidad reviste especiales caracteres que derivan en primer término de la mera intencionalidad, y que, en cuanto originados exclusivamente por ésta, dan lugar a una

sociabilidad peculiarmente humana, aunque "natural". Pero la relación social cuando llega a ser cercana y cálida, cuando convierte al "otro" que nos resultaba primero indiferente, en un "tú" ligado a nosotros por una vinculación que puede ser íntima y aun fraterna, permite realizar sobre ese "tú" la experiencia del "él", es decir, caer en la cuenta de que es un "yo" por sí e independientemente de cualquier relación en que se encuentre con nosotros. El valor ético absoluto corresponde a los actos de absoluta trascendencia y, cuando se dirigen a lo humano, comportan obligación absoluta cuando apuntan a los otros centros espirituales prescindiendo de la conexión en que estén con el sujeto del acto. Cualquier especial conexión entre el sujeto del acto y un "otro" origina un "tú", que para el sujeto del acto es "su tú", un "yo" que le suscita particular interés por ser de alguna manera "suyo", en vinculación positiva o negativa, como aliado o como contrincante; hay, pues, cierta dosis de regreso subjetivo que se opone a la trascendencia completa, la cual sólo ocurre cuando el acto apunta a un "él". La pura eticidad con obligación cabal sólo funciona, por lo tanto, cuando se asiente a un "yo" pero en condición de "él", esto es, de un "yo" que no entra con el nuestro en una particular relación concreta; y la afirmación de nuestro "yo", la adhesión activa a nosotros mismos, es igualmente ética en sentido absoluto cuando atendemos a nuestro "yo" como a un "él". La mera transposición del "otro" al "tú" supone probablemente la aparición de un valor ético relativo, pero la eticidad espiritual o absoluta requiere la traducción del "otro", del "tú" y del "yo mismo" al "él". Es probable que el descubrimiento del "él" como objetivo de intenciones éticas absolutas se realice habitualmente sobre la experiencia del "tú", pero acaso no tenga que pasar necesariamente por ella, y pueda efectuarse también sobre la experiencia del "otro" o sobre la del propio "yo".

Casi innecesario parece aducir que la proyección ética es intrínseca al espíritu, consustancial con él. El espíritu es pura

trascendencia, y si se detuviese ante cualquier posibilidad de trascender, se autonegaría, parcialmente por lo menos. La proyección ética, la adhesión práctica a la trascendencia, es una actividad espontánea y necesaria de la espiritualidad; pero, además, reviste un sentido especial: es el reencuentro de la realidad consigo misma, no ya en los términos de un reconocimiento teórico y neutral, de una conciencia de la totalidad, sino en los de una injerencia, de un efectivo asentimiento al momento positivo que lo real contiene, de una colaboración con el movimiento de ascenso que en lo real descubrimos, de una participación en su faena fundamental. Si se acepta la tesis con que termina Bergson su último gran libro, de que el universo es esencialmente *une machine à faire des dieux*, la eticidad es la colaboración consciente con esta maquinaria para acelerar su ritmo y ayudarla a la producción de lo divino.

Como se hizo en lo concerniente a la esfera teórica, debe distinguirse aquí entre el valor ético del acto y el de la objetivación cultural de tipo ético. El acto se define como ético en vista de su intención y no de su logro; mantiene su valor aunque falle en su propósito, si la intención es trascendente, y si la intención no es trascendente, no será acto ético aunque el logro en sí lleve el sello de la eticidad, de la colaboración con la trascendencia. Por lo que toca a la objetivación ética –norma, institución, etc.– su valor no depende de las intenciones que la crearon, sino de su estructura y sentido intrínsecos, de su inserción objetiva en el orden ético, de su adecuación y eficacia éticas. La razón de la diferencia es el diverso modo de trascender de uno y otra. El acto trasciende de acuerdo con la intención, y la objetivación trasciende en cuanto adecuada a su finalidad, ya que si, proclamándose ética y pretendiendo justificarse de este modo, no sirve a los fines de la eticidad, no se trasciende y queda inmanente a sí misma.

Creemos que con nuestra caracterización, no sólo quedan definidas la índole peculiar de la eticidad y su significación última, sino que nos encontramos en disposición de resolver algunas de

las contraposiciones surgidas entre las doctrinas éticas. Tomaremos en cuenta las que nos parecen más considerables.

Según Schopenhauer, no hay deberes sino para con los demás, en tanto que para Otto Weininger sólo hay deberes para con uno mismo. Desde nuestro punto de vista, las dos afirmaciones son compatibles. Es cierto, como sienta Schopenhauer, que todo deber es hacia un "otro", porque el deber ético hacia sí es hacia el "yo" propio como un "él", respetado por ser un "yo" y no por ser "mi yo". Es cierto igualmente, como cree Weininger, que no hay deberes sino para consigo mismo, porque ese "uno mismo" que se debe tomar en cuenta es el "yo" espiritual, cuya esencia consiste precisamente en el trascender hacia lo otro, de manera que en él el ser y el dirigirse hacia lo otro son la misma cosa, y puesto y afirmado así el "yo" sujeto de los actos, son puestos y afirmados los "yos" ajenos. Todo esto tiene que ver con la identidad del deber y el derecho en el plano espiritual. En este plano, los derechos de cada uno le son irrenunciables y comportan deberes. Tenemos el derecho, por ejemplo, de que se reconozca y respete nuestra dignidad, y tenemos simultáneamente el deber moral de exigir que ese derecho sea reconocido.

Conocida es la discrepancia entre el punto de vista de Kant, según el cual la ética debe ser formal, esto es, debe estatuir la forma o cauce general del acto ético –único modo, en su opinión, de fundar una ética a priori–, y el de otros filósofos que indagan los contenidos o finalidades del acto ético; en muchos contemporáneos, el acto ético se define en función del valor, instancia que configura una ética "material" y no formalista, al proponer metas concretas a la eticidad. La interpretación sostenida por nosotros es al mismo tiempo material y formal. Es material, en cuanto asigna un fin concreto a la actividad ética, la proyección hacia la trascendencia y su colaboración con ella. Es formal, en cuanto el precepto ético fundamental puede formularse así: "Obra de modo que la dirección de tu acto concuerde con la dirección esencial

de la realidad". Nótese que el acto podría ser en sí trascendente aunque no se dirigiera a la trascendencia, pero en fin de cuentas entraría entonces en contradicción consigo mismo, porque colaboraría con la componente de inmanencia de lo real; sería una trascendencia al servicio de la inmanencia y operaría en sentido contrario a la marcha esencial de la realidad. Esta marcha es reconocida como valiosa, porque es crecimiento del trascender.

La contraposición entre la ética del esfuerzo y la que podría llamarse de la gracia queda suprimida en la concepción que propugnamos. Para la primera, la eticidad debe regirse por la mera conciencia del deber, y cualquier injerencia de otros elementos enturbia la pureza del acto y aun anula su eticidad; se supone que la postura ética no es una espontaneidad, sino una disciplina, una autoconstricción encaminada a superar ciertos impedimentos previstos. Para la segunda, la eticidad es genuina únicamente cuando hay espontaneidad, cuando brota como manifestación directa de una índole ética. En nuestra opinion, lo único decisivo es la intención de ponerse limpiamente a la trascendencia; las vías por las que se arribe a ello son asunto secundario, porque dependen de motivos circunstanciales, y lo único importante es que la trascendencia sea captada y asentida prácticamente. En el caso del deber hacia las personas, y recogiendo sugestiones de algunos pensadores recientes,[1] no nos costaría aceptar que la ética del esfuerzo tenga en cuenta ciertas disposiciones masculinas, y la de la gracia otras concernientes a la feminidad, y hasta admitiríamos la raíz biológica de ambos órdenes de disposiciones. Pero se trataría solamente de distintos tipos de "ocasiones", de diversas situaciones vitales que facilitarían modos diversos de llegar a un fin idéntico. Ni la una ni la otra de estas vías tiene resuelta ventaja,

[1] Véase Ernst Bergmann, *Erkenntnisgeist und Muttergeist*, 1932. Se hallará una exposición de sus ideas en nuestro libro *Filosofía de ayer y de hoy*, Argos, Buenos Aires, 1947.

porque si el masculinismo debe sobreponerse a ciertos impulsos naturales muy poderosos para llegar a la eticidad, en cambio no tropieza con el exceso de egoísmo biológico y emocional que, en el maternalismo, recorta y aísla crudamente el "nosotros" familiar frente a todo lo demás. Insistimos en que la experiencia radical del "otro" como un "yo" puede lograrse por varios caminos, y que lo importante no es el itinerario, sino el punto de llegada. El tránsito del interés no espiritual al espiritual es una "conversión" en el pleno sentido de la palabra, un cambio de dirección promovido por el descubrimiento de un objetivo juzgado superior al que antes se tenía a la vista, y ocurre de maneras muy variadas.

El absolutismo de la obligación hacia los centros espirituales se basa en que asentir a ellos es también asentir al propio "yo", ya que la esencia del "yo" espiritual es volcarse hacia lo otro. Cuando se atiende a instancias parcialmente trascendentes, el sujeto no tiene por qué posponer su dosis de inmanencia a la ajena. La especificación de los deberes según las situaciones cae fuera del propósito de estas reflexiones, atenidas a los puntos de más amplia generalidad.

Tercera parte

EL HOMBRE

CAPÍTULO VIII

Dualidad

La dualidad es el hecho constituyente del hombre pleno; el ser que propiamente denominamos hombre, que tiene un destino, que se realiza históricamente, que se determina según motivaciones individuales y de grupo, pero que obedece también a ciertas exigencias ajenas a esas motivaciones y que configuran un orden ideal, es fundamentalmente un ente dúplice. Hemos sostenido que, en principio, hay hombre cuando se organiza normalmente la función intencional, que trae consigo la aparición del sujeto, la constitución de un mundo objetivo para él y la elaboración de la cultura con las indispensables creaciones objetivadas: todo esto importa una novedad respecto al régimen animal, es suficiente para considerar al hombre separado de la escala zoológica y justificaría que se deslindara para él un nuevo apartado en el ámbito de la realidad. Si lo humano reposara únicamente sobre la intencionalidad,[1] tal como ha quedado definida en la primera parte de este libro, ese apartado especial abierto para el hombre quedaría dentro del orbe natural; desprovista la intencionalidad de los requisitos espirituales, no pasa de ser la más elevada manifestación de la naturalidad. Pero el hombre, desde sus comienzos, es capaz de espíritu, y aparece dotado de espiritualidad desde los

[1] Debe tenerse en cuenta que la espiritualidad personal es siempre intencionalidad. Por comodidad, al nombrar sin más la intencionalidad, nos referimos a lo que otras veces llamamos mera intencionalidad, esto es, intencionalidad no espiritualizada.

primeros pasos de la historia; acaso lo que se llama corrientemente historia es el proceso humano desde que el espíritu surge. El hombre que conocemos y al que atribuimos los caracteres que definen la especie, es el hombre con espíritu, sin que excluyamos por eso en absoluto la existencia de hombres carentes de espiritualidad. El hombre logrado y completo, no como ficción o imagen idealizada, sino como realidad histórica, es el que se nos muestra como un complejo en el cual la mera intencionalidad y el espíritu alternan y se conjugan. El hombre permanentemente desprovisto de espíritu puede subsistir en las capas más humildes de la especie, en el seno de las culturas embrionarias o alojado esporádicamente en las culturas medias y superiores. De cualquier modo, es indispensable en alguna medida el espíritu para que reconozcamos aquello que en sentido propio denominamos lo humano en el hombre.

Sin espíritu, el hombre es ya algo más o, mejor dicho, mucho más que un animal. Es un sujeto que, por su continuado ejercicio subjetivo, se convierte en un yo; contempla y concibe un mundo de objetividades que se alarga en el espacio y en el tiempo, y que le incita a vivir tomando en cuenta lo presente, lo ocurrido y lo previsible, y en función, por lo tanto, del pasado y del porvenir; aprovecha el rico depósito de objetivaciones de la comunidad que le llega mediante el lenguaje significativo, y crea y utiliza la cultura, que en sus formas elementales no presupone necesariamente el espíritu. Nada hay semejante a todo esto en la zona puramente animal. El hombre natural o sin espíritu es ya un ser bien diferente de cualquier unidad orgánica, porque encuadra y conforma su vida orgánica en los marcos intencionales, de acuerdo con la situación general que dibujan todos los elementos enumerados, cuya naturaleza extraorgánica nos parece evidente. Por muy imperiosos que sean los requerimientos biológicos para el hombre natural, resuenan a través de una estructura que les impone su especial modo de ser. El psiquismo preintencional viene a ser

un eco o una modulación psíquica de lo orgánico; el psiquismo intencional responde a leyes propias y según ellas se gobierna, por muy considerable que sea el ingrediente orgánico que en él se introduzca.

En la intencionalidad, como se dijo, está latente la proyección espiritual. La intencionalidad percibe objetivamente, reconoce lo percibido como subsistente, y el espíritu no hace sino radicalizar la objetivación, advertir que lo objetivado disfruta de plenitud de ser y de autonomía frente al sujeto objetivador, posibilitando a éste los comportamientos sin regreso subjetivo. Para entender la significación y alcance de la espiritualidad en el hombre, ha de tenerse en cuenta que no consiste en un principio ajeno por completo a su primitiva índole, en un componente que llegue desde fuera a la primigenia realidad humana y en ella se injerte de manera misteriosa. Es, podríamos decir, el cumplimiento de las promesas contenidas en las más humildes actitudes intencionales, la realización de aquello que ya estaba en germen en los primeros actos objetivantes.

Pero con esto no se suprime la diferencia radical entre la mera intencionalidad y la espiritualidad, que señala un profundo corte entre ésta y toda la realidad natural. Con el espíritu se instaura en la realidad un orden nuevo, se quebranta ese encierro de cada porción de la realidad en sí misma que es regla en la naturaleza, se organizan centros atentos a la totalidad, que se inclinan sobre ella y la acogen en sí en función de universalidad; o, si se prefiere, centros que se trascienden y se reparten por todos los horizontes, poniéndose generosamente a cuanto es, en las diversas actitudes espirituales, sin disolverse ni aun atenuarse por eso, antes bien acendrando y fortaleciendo su condición de focos personales. La espiritualidad, como antes se ha visto, impone una total inversión en la dirección del interés del sujeto, cuyos comportamientos pasan, por obra de ella, del subjetivismo al pleno objetivismo, del particularismo al universalismo, de la trascendencia parcial a la absoluta.

La dualidad del hombre es un hecho ampliamente reconocido en las concepciones religiosas y filosóficas. Podría decirse que existe una experiencia común de esa dualidad, que recibe elaboraciones diversas y es pieza importante en las concepciones de la realidad. La forma extrema de la interpretación del dualismo acaso aparece con la afirmación de dos grandes principios sobrehumanos que encarnan el bien y el mal, tal como se da en algunas religiones; en términos diferentes, se admite la dualidad o se la presupone en la idea de la salvación, capital en muchas doctrinas religiosas, que por su costado humano viene a sentar la necesidad de redimir al hombre de su naturalidad y de adscribirlo a un orden superior en el que logre su perfección. La postura no espiritual no puede sin más ser identificada con la resuelta maldad, pero el particularismo subjetivista llega a ser interpretado muchas veces como maldad total o relativa, cuando es contemplado y jugado por los otros sujetos cuyos intereses contradice y cuya realidad última desconoce, y también, en muchos casos, por el supremo tribunal del espíritu, que condena el particularismo sobre todo cuando viola los imperativos éticos, lo que sucede con frecuencia.

Más claramente aparece la dualidad en las habituales distinciones filosóficas entre varios principios o componentes del complejo humano. Cuando se aceptan más de dos componentes, suele oponerse uno de ellos, concebido como el espiritual, a los demás. Así, por ejemplo, en la antropología aristotélica, de tan prolongada influencia, y en la tripartición de vitalidad, alma y espíritu, propuesta por Ortega y Gasset. Desde que la atención es atraída por la vida, en el biologismo contemporáneo la oposición suele establecerse entre vida y espíritu: tal ocurre en Nietzsche, en su secuaz Klages y en muchos otros.

Esta oposición entre vida y espíritu reviste especial interés. Al contraponerse el espíritu a la materia en general o al cuerpo humano en particular, en posturas religiosas o filosóficas que

habían decretado de antemano la incomparable sublimidad del espíritu y la menor dignidad y aun la bajeza de lo material y corporal, la cuestión de la dualidad aminoraba considerablemente su carga problemática, aflojaba su tensión, por el mismo indiscutible primado del elemento espiritual. No se pelea contra un enemigo difunto y enterrado, y así aparecía, en el terreno teórico por lo menos, lo contrapuesto al espíritu en el hombre. El problema recibía una solución sumaria y tajante en su planteo reflexivo, aun cuando en el campo de los hechos mantuviera toda su gravedad. Consecuencia importante era que no se considerase necesario profundizar la índole del espíritu, sus particularidades y modos; bastaba afirmarlo reverentemente. El tradicional espiritualismo religioso y filosófico no ha sido pródigo en claridades sobre la esencia del espíritu. Nótese que algo semejante ha ocurrido para el problema de la razón. Los racionalistas convencidos han sido quienes menos nos han enseñado espontáneamente sobre la actividad racional, cuyos resortes, tendencias y límites se han ido precisando a lo largo de las impugnaciones escépticas, empiristas e irracionalistas, como aporte directo de estas impugnaciones o como ahondamiento de los mismos racionalistas en las bases de su convicción, para responder a esos ataques. Nada hay de sorprendente en ello, si se lo mira despacio, pues no es otra cosa que la falta de sentido que de primera intención tienen para el creyente, para el absolutamente persuadido de algo, la justificación de su creencia y su dilucidación crítica. El espiritualismo dominante en la religión y en la filosofía ha sido, pues, la causa de que el problema del espíritu y de la dualidad humana no haya sido examinado con la hondura y el pormenor deseables. Por primera vez se ha puesto la cuestión en términos satisfactorios cuando se ha levantado frente al espíritu un adversario que reclamaba enérgicamente para sí una valoración positiva, y que introducía de este modo una crisis en el plácido espiritualismo habitual; este adversario, huelga decirlo, es la vida. Entre las contribuciones del

más apasionado y elocuente campeón de la vida contra el espíritu, Federico Nietzsche,[1] hay una importantísima, si bien indirecta, y desde luego involuntaria: la de haber promovido de reflejo un interés nuevo por la espiritualidad, suscitando averiguaciones que la definan rigurosamente y que arrojen luz sobre ese conflicto entre ella y la vida que él resolvió con el endiosamiento de lo vital y la condenación del espíritu.

La introducción de la noción de vida en el debate origina frecuentes confusiones. Se puede entender por vida varias cosas y, ante todo, dos: la estricta vida orgánica, como se da en el animal, y la vida tal como ocurre en el hombre, el conjunto entero de sus actitudes y procesos. En su contraposición al espíritu, en cuanto noción destinada a recortar en el ente humano un ámbito distinto del de la espiritualidad, la primera acepción peca por defecto, y la segunda por exceso. La vida orgánica no es todo lo que en el hombre difiere del espíritu; no parece necesario abonar esta afirmación con razones, después de todo lo dicho. Y si por vida entendemos el complejo de las actitudes y comportamientos humanos, en este conjunto entran las funciones espirituales, y la oposición sería la del todo a la parte. La contraposición debería estipular que por vida se entiende lo que en el hombre es vida específicamente humana, pero con exclusión de las posturas resueltamente espirituales, con lo cual nos encontraríamos más o menos con la distinción propuesta por nosotros, ya que denominamos mera intencionalidad aquella suma de hechos típicamente humanos en la que no entran los comportamientos espirituales. Nuestra denominación tiene la ventaja de evitar las ambigüedades a que es propensa la noción de vida, cuyo difuso perfil favorece el halo de seducción que la circunda en el vitalismo filosófico contemporá-

[1] Ver sobre Nietzsche nuestros trabajos "Nietzsche a lo lejos" (en el volumen *Filosofía de ayer y de hoy*, Argos, Buenos Aires, 1947), y "Nietzsche" (en *Cuadernos Americanos*, año VI, México, enero-febrero, 1947).

neo y en sus prolongaciones literarias y populares, en las cuales el término vida ha llegado a ser algo así como una palabra mágica. No estará fuera de lugar la indicación de que en el difundido prestigio de lo vital, opera secretamente la tácita evocación del concepto que más comúnmente se opone como antagónico al de vida: el de muerte. La expresión vida arrastra consigo las de fuerza, ímpetu, actividad, creación, salud, eficacia, etc., esto es, un haz de significaciones positivas, que parecen ser negadas por todo lo que se distinga de la vida o se ponga sobre ella. Nietzsche dijo: "Sea la vida, perezca la verdad", con lo que indirectamente condenaba el espíritu, pues la verdad es irrenunciable exigencia espiritual; pero más terminantemente se había dicho antes, en un texto que es uno de los antecedentes del pragmatismo: "Sólo el error es la vida – el saber es la muerte",[1] aseveración en la cual quedan al descubierto las intenciones o los sobreentendidos a que nos acabamos de referir.

El dualismo humano ha propuesto el problema de cuál de los dos elementos es más poderoso y enérgico. Para Max Scheler, quien pone sin más el componente no espiritual del hombre en el plano vital o psico-físico (porque para él no hay vida sin psiquismo, y desconoce la absoluta originalidad del psiquismo intencional), el espíritu carece de fuerza propia, y debe contentarse con canalizar y utilizar en su provecho las energías vitales, a las que propone nuevas finalidades. Nótese que algo parecido podría decirse de la vida: gran parte del funcionamiento vital es funcionamiento físico y químico, estimulado y dirigido por la vida, encaminado a los propósitos vitales, y no habría contradicción en admitir que toda actividad vital se constituye así, y que sin embargo la vida es un principio nuevo y original, porque lo importante es el momento

[1] Versos de Schiller en su poema *Kassandra:* "Nur der Irrtum ist das Leben – Und das Wissen ist der Tod". Hans Vaihinger, cuya filosofía es de índole netamente pragmatista, ha anotado en unos recuerdos autobiográficos la profunda impresión que le causaron estos versos.

estructural y funcional, y no los elementos componentes, que adquieren un nuevo sentido y una nueva condición ontológica en cuanto originan entes con legalidad y ser propios e irreductibles. Al tocar este punto, Nicolai Hartmann exhibe su habitual prudencia: es evidente para él que el espíritu gasta la vida, podría decirse que introduce en ella un fermento de degeneración y aun de desintegración. Pero el espíritu es una novedad en el cosmos; su existencia data apenas de ayer, si se la compara con la de las otras capas del ser real: la física y la orgánica. La relativa inconsistencia o vulnerabilidad del espíritu sería consecuencia de ser un recién llegado, todavía mal avenido con vecinos más asentados y mejor consolidados, y también de que, según una capital ley ontológica, las capas del ser son más fuertes y estables mientras más bajas son. Debe hacerse la salvedad de que, al sostener que el espíritu consume vida y la destruye, Hartmann parecería tener en vista ante todo un aspecto restringido de la espiritualidad, el que podríamos llamar profesional, la espiritualidad que se consagra normalmente a las tareas superiores de la cultura reflexiva, y acaso influido por el modelo del especialista alemán, con frecuencia desvitalizado, abstraído y distante; con esta única salvedad, que atenúa sus razones sin invalidarlas, sus observaciones parecen justas. Es evidente la mayor resistencia y fortaleza de lo físico en comparación con la vida e, introduciendo aquí nuestro propio punto de vista, la mayor consistencia de lo orgánico respecto a lo intencional, y de lo intencional respecto a lo espiritual. Lo más basto y primitivo es más sólido que lo más tardío y delicado. Pero no han de sacarse consecuencias apresuradas en el sentido de que en el contraste salga siempre vencedor el principio más rudo y estable. La roca que cae sobre el vegetal y lo aplasta, lo destruye sin duda; pero el vegetal que crece sobre la roca la desintegra y la transforma en sustancia viviente. El elemento más tosco y estabilizado es también el más ciego y el de menos recursos; a la larga, se halla en desventaja frente al principio superior. La intenciona-

lidad recibe el impacto vital y con frecuencia se le doblega; pero también se muestra apta para encarrilar la vida según sus propios módulos. El espíritu se implanta sobre la mera intencionalidad y, en cierta medida, la condiciona y subordina. La cuestión debe ser abarcada en toda su amplitud y complejidad. Acaso sea condición permanente del espíritu consumir vida, en cuanto la coarta al someterla a sus propias exigencias, arrebatándole su nativa espontaneidad. Pero, por otra parte, la vida espontánea es lucha, dura competencia, y también la intencionalidad, en cuanto libre juego de los centros individuales, movidos por sus particulares intereses, es con frecuencia conflicto de los individuos entre sí, una hostilidad en la que resultan desperdiciadas enormes cantidades de energía. El espíritu es de por sí y en principio, aunque no lo sea siempre en los hechos, orden y acuerdo, universalidad que tiende a abrazar las particularidades y a coordinarlas armoniosamente, suprimiendo los rozamientos entre ellas. En el balance final de pérdidas y ganancias para la vida y la mera intencionalidad, no podemos limitarnos a consignar el desgaste que directamente proviene del ejercicio espiritual: la vida humana, la que aquí importa, ha crecido prodigiosamente a lo largo de los siglos, por motivos entre los cuales ha de reconocerse como muy importante la parte del elemento espiritual (descubrimientos científicos, paulatino reconocimiento de los derechos, etc.), y este crecimiento compensa con creces, aun desde el puro punto de vista cuantitativo, la disminución que haya podido acarrear la espiritualidad en las plataformas vitales e intencionales en que se instala. Apreciada la situación en su conjunto, la vida y la intencionalidad ganan con el control espiritual, porque este control tiende a imponer un orden superior que disminuye el derroche inútil, la competencia ciega y abundante en dolores y fracasos. De la misma manera amplia, en la dirección de las indicaciones aducidas anteriormente, ha de encararse la cuestión del respectivo poderío del espíritu y de lo no espiritual en el hombre. En el choque brusco, en el conflicto

momentáneo, suele triunfar lo más rudo y sólido, lo no espiritual, como, en confrontaciones parejas, triunfa lo físico sobre lo orgánico, y lo orgánico sobre lo intencional; pero, a la larga, así como lo orgánico prospera y se impone sobre la capa física, y la intencionalidad domeña lo orgánico y lo introduce en sus cauces, así el espíritu, en la progresión histórica, se impone sobre lo meramente intencional y va acumulando un saldo positivo.

Retomemos la tesis de Scheler, según la cual el espíritu carece de fuerza propia y sólo se moviliza canalizando energías vitales. Esta tesis se suele interpretar a la ligera y torcidamente, como si la vida poseyera fuerzas propias y el espíritu se hallara desprovisto de ellas, con lo que vendría a ser algo así como un parásito –sin duda de calidad excepcional– de la vida. No es ése de ninguna manera el parecer de Scheler, por lo menos en sus pasajes más explícitos. Dice, por ejemplo:[1] "Toda forma superior del ser es, respecto a las inferiores, relativamente inerte, y no se *realiza* mediante sus *propias* fuerzas sino mediante las fuerzas de las inferiores. El proceso de la vida es en sí mismo un proceso en el tiempo, con forma y estructura propias; pero se *realiza* exclusivamente por medio de las materias y fuerzas del mundo *inorgánico*. Enteramente análoga es la relación entre el espíritu y la vida". Lo que se sostiene en este pasaje es que el espíritu carece de fuerza propia, como la vida; si toma su fuerza prestada a la vida, es porque la vida tomó antes la suya igualmente en préstamo de la capa inorgánica. Podría concluirse que el único escalón con fuerza intrínseca es el de lo material, vasto receptáculo que iría proveyendo de energía a los estratos superiores de la realidad. Véngales de donde les venga originariamente su fuerza a las capas ultramateriales –vida, psiquismo intencional, espíritu–, sería lícito atribuirles autonomía ontológica, porque lo determinante y capital no es en ellas el oscuro impulso que aprovechan, sino

[1] *El puesto del hombre en el cosmos*, IV.

su legalidad y estructura propias, que conforman en cada una ese impulso en manera peculiar e incomparable, como vida, intencionalidad y espiritualidad. Pero hay más. La identificación del impulso primario con el que se da en la materialidad, la asimilación de ese poder a las fuerzas físicas, no nos parece justificada. Así como ese impulso adquiere caracteres especiales según las estructuras y legalidades de lo vital, lo intencional y lo espiritual, creemos que también su condición anterior de potencia física depende de ciertas estructuras y legalidades, y de ningún modo de su índole primigenia y original; esto es, que la impulsividad física es ya una especialización o conformación –la más sencilla y elemental– del ímpetu originario, ajeno en sí a cualquier forma especial que revista, si bien se realiza en sus intenciones más genuinas en la forma superior y postrera que asume después de pasar por las otras: en la etapa espiritual. Según hemos sentado antes, este impulso es para nosotros la trascendencia, que vendría a coincidir en cierto modo con ese fondo último y común de todas las cosas, de que habla Scheler, del cual, según él, brotan como dos troncos distintos e irreductibles el orden psico-físico y el espiritual. Para nosotros, como se ha ido viendo, la espiritualidad no arraiga directamente en el fondo último, sino que es el más elevado ramaje del gran tronco en que la trascendencia asciende y se diversifica, pero con la salvedad de que introduce un cambio capital de índole y sentido que nos hemos esforzado en precisar, y que se opone a cualquier interpretación naturalista del espíritu y, por ende, de la totalidad.

Al disponer y estructurar a su manera los materiales y movimientos inorgánicos, la vida entra en conflicto con el orden físico, lo subyuga y consume en su beneficio. Pero no rompe la férrea ley natural del particularismo, que impide a la naturaleza producir actos de trascendencia total. Con la mera intencionalidad la trascendencia se agranda, el particularismo se ensancha en cuanto se presenta ya un mundo a un sujeto, pero sin traspasar el límite que

separa todo esto del universalismo, de la plena trascendencia, que sólo ocurren en la actitud espiritual. El sujeto meramente intencional, en cuya distinción de lo orgánico no ha reparado Scheler, se comporta respecto a la vida orgánica como ésta frente a lo físico. El sujeto espiritual, a su vez, se comporta respecto a la mera intencionalidad como ésta respecto a la vida orgánica. La diferencia consiste aquí en que los órdenes de la vida y de la intencionalidad, aunque introducen legalidad nueva y más elevada, y con ella, en cada caso, un nuevo escalón ontológico, no rebasan el plano natural (particularismo, trascendencia parcial), mientras que la constitución del orden espiritual rompe o sobrepasa todo naturalismo, con su proyección universalista y su trascendencia absoluta. Ninguna razón hallamos ahora para negar al espíritu fuerza propia; aquélla de que dispone es tan suya, en su plano, como las de la mera intencionalidad, de la vida y aun de la materialidad, en los suyos respectivos. Los actos espirituales son actos intencionales de especial índole, caracterizados por la total proyección objetiva. Cuando el sujeto es capaz de tal proyección, cuando reconoce la plenitud de ser de lo otro y actualiza ese reconocimiento en los diversos tipos de actos de la esfera espiritual, su proyección es tan enérgica como la del sujeto puramente intencional en sus propios actos. Puede inducir en error la relativa rareza de los actos espirituales en relación con los no espirituales, más habituales y frecuentes en cuanto comportamientos ordinarios de un sujeto,[1] rareza que, sin embargo, se compensa con la constitución y sucesivo fortalecimiento del régimen espiritual, por la tendencia de lo espiritual a acumularse y a perdurar en realizaciones objetivadas, impersonales. En cada instante, la suma de los actos no espirituales de la humanidad es infinitamente superior a la de los espirituales; pero entre lo que va

[1] Adviértase que en muchas ocasiones el elemento espiritual apenas resulta perceptible de primera intención, porque no es un acto entre los otros, sino una regulación u ordenación, el régimen dentro del cual operan los actos meramente intencionales.

quedando de unos y de otros no existe el mismo desnivel, y aun se da en lo espiritual una propensión a perdurar y a acumularse que le es connatural, por las notas de sentido y de validez que lo destacan y peculiarizan.

La manera más inmediata y visible del encuentro de la pura intencionalidad con el principio espiritual es la que sucede en el recinto de cada unidad humana. En el aspecto cuantitativo, los momentos intencionales preponderan notablemente, salvo en personalidades de excepcional calibre espiritual. Pero ha de tenerse en cuenta que la excelsa calidad del espíritu impide que el cómputo deba establecerse comparando cantidades; pequeñas dosis de espiritualidad equilibran y aun sobrepasan sumas muy gruesas de intencionalidad no espiritualizada, sobre todo en los resultados finales. Ha de tenerse en cuenta que la distinción de principio entre lo meramente intencional y lo espiritual (referencia a sí, particularismo, etc., en lo primero, y referencia a lo otro, universalismo, etc., en lo segundo) no comporta conflicto continuo y en todos los casos, sino solamente cuando lo uno se contrapone efectivamente a lo otro. Las bases de la vida humana son intencionales, y la negación de la mera intencionalidad supondría privar al espíritu mismo de su asiento natural, dejarlo en el aire y aniquilarlo. Una comunidad de puros espíritus es inimaginable, dada la condición del hombre. El deseable concierto de las dos instancias exige la supresión o domesticación de lo que directamente se opone al espíritu, y la prudente ordenación de lo demás, según normas y pautas referidas a las demandas espirituales.

El choque de los dos componentes no ocurre en términos sencillos. Sólo podemos ofrecer indicaciones muy incompletas y dispersas, con la aclaración de que será necesaria una laboriosa recolección de informes para que la cuestión llegue a presentarse en su verdadero cariz. Ante todo ha de tenerse en cuenta que el visible predominio de un componente o del otro no dice la última palabra sobre el sentido de una personalidad, porque

ha de considerarse la intensidad de las fuerzas respectivas. Una intencionalidad débil puede convivir con una espiritualidad fuerte o floja, y del mismo modo una intencionalidad robusta puede coexistir con una u otra de esas maneras de espiritualidad; y es fácil ver al punto que los cuatro tipos resultantes de estos modos de encuentro no son sino esquemas útiles para un primer planteo, porque la situación real es la gradación de los respectivos potenciales de energía, en variadísimas proporciones. Por otro lado, ha de pensarse en la relatividad o parcialidad tanto de la instancia intencional como de la espiritual; en una y otra, para cada individualidad humana, entran ingredientes muy distintos en número y potencia. Para lo intencional, los requerimientos orgánicos, la ambición, la extensa gama de los afectos, etc., dan lugar a muy diversas constelaciones: para lo espiritual, lo normal es la preeminencia y aun la casi exclusividad de ciertas dimensiones, y hasta parecería que hubiese incompatibilidad entre algunas de ellas, por lo menos en cuanto a sentirlas con evidencia y practicarlas con resolución. La articulación o el choque de los dos costados en una individualidad es el de dos complejos muy peculiarmente configurados, con caracteres muy singulares así en su potencia como en su estructura, y el todo resultante es probablemente único e irrepetible.

En la adolescencia y en la juventud, es frecuente que los dos costados no congenien. Por el lado intencional, se hacen presentes exigencias muy imperiosas, no domadas todavía por la disciplina social; por el lado espiritual, es motivo de constante extrañeza que aquellos valores cuya dignidad y preeminencia íntimamente se sienten y aun se ven admitidas normalmente por los demás, no se impongan con efectividad y de manera total en la vida. La situación es doblemente incómoda, porque hay un desajuste entre los dos sectores de la propia interioridad, y una falta de adecuación a la realidad social, con la que todavía no se ha logrado estipular un *modus vivendi* aceptable. Algunos de los más

finos adolescentes, torturados por el despertar del sexo y entre los anhelos simultáneos de un amor purísimo que idealiza a la persona amada, oscilan de un polo al otro y tardan en hallar la conciliación de los dos principios, cuando no caen en un naturalismo cínico o prolongan una duplicidad en la que lo carnal y lo espiritual escasamente se compenetran. Dígase de paso que una cuidadosa fenomenología de las relaciones entre hombre y mujer, no llevada adelante todavía con la amplitud y el rigor necesarios, será probablemente el orden de investigaciones más pródigo en comprobaciones aptas para poner en su punto el hecho general de la dualidad humana. Por lo que toca a la situación del adolescente, en su totalidad y no sólo en lo referente a la esfera erótica; al doble desajuste interno y externo, de pugna consigo mismo y con el contorno, sin duda propone una importante labor al pedagogo, quien puede ayudar prudentemente a que la crisis se resuelva y se reconcilien las fuerzas en contraste, en el sentido de una vida plena y armónica, bajo la inspiración de los intereses superiores; claro que para intervenciones de este delicado jaez no habilitan los diplomas oficiales de didacta, sino aquel otro título que únicamente confiere lo que más de una vez se ha denominado el "eros pedagógico".

La madurez, desde el punto de vista que aquí nos ocupa, importa una pacificación del conflicto, un acuerdo más o menos estable entre los dos costados del hombre. Han sido llevadas a cabo muchas experiencias, han sido exploradas casi todas las posibilidades, los dos principios han medido una y otra vez sus fuerzas y saben lo que dan de sí cada uno. Cada entidad humana obtiene así una fórmula que le es propia, estimación comparativa de sus diversas dimensiones intencionales y espirituales, con cierto equilibrio asegurado para lo principal, que no suprime nunca las fluctuaciones en las diferentes situaciones, sobre todo cuando se apartan de lo habitual y corriente; para las situaciones ordinarias, los comportamientos anteriores suelen proporcionar

de antemano la pauta, pero en los casos nuevos e inesperados no es raro que surja el conflicto, aunque de ordinario se resuelva por asimilación a lo ya practicado. La fórmula peculiar de cada individualidad no es sólo la de una estructura interna; es también un modo especial de articularse con el conjunto, de engarzarse en el complejo social y cultural, un régimen de intercambio sumamente complicado, que recorta para cada una el ámbito externo que le es adecuado, que estatuye la índole y magnitud de lo que otorga y de lo que toma o exige. Por lo tanto, la fórmula individual no significa solamente un relativo equilibrio interior, sino también una cierta normalidad en las relaciones con la comunidad y la cultura circundantes, normalidad que no equivale siempre a una tranquila implantación en ellas, sino, en general, a que las tensiones entre cada unidad y su contorno llegan a tener constancia y permanencia, sin grandes modificaciones, sin altibajos notables; cada unidad se define en su propia contextura y en sus correlaciones con lo demás. Pero este equilibrio dinámico y con fluctuaciones se rompe en algunas ocasiones, cuando circunstancias particularmente graves producen en el hombre un gran sacudimiento que trae consigo mutaciones pasajeras o durables, y muy considerables a veces, en su fórmula individual, con la disminución de unos ingredientes y la intensificación de otros; las llamadas "conversiones" son casos extremos de estas transformaciones, las cuales probablemente no hacen sino sacar a la superficie un modo de ser más auténtico que el reemplazado, descubrir el rostro veraz de cada uno, oscurecido hasta entonces por un cúmulo de presiones, hábitos y adaptaciones que le impedía manifestarse.

En las relaciones de cada uno con los otros, la dualidad desempeña un papel importante, con multitud de aspectos del más alto interés. Sólo en algunos nos es lícito detenernos. En lo que hemos denominado la fórmula individual, esto es, en la estructura más o menos consolidada que componen los diversos in-

gredientes en cada individualidad humana, la fluctuación en el predominio de unos momentos u otros depende en gran medida de la solicitación de las circunstancias, y entre estas circunstancias ha de destacarse la que consiste en la presencia de los otros hombres, cada uno con su estructura individual y su propio campo de fuerzas irradiando de esa estructura. Cada presencia humana opera automáticamente sobre cada unidad, según los casos, como estímulo de unas dimensiones y represión de otras, suscitando la adhesión o la oposición polémica, etc., etc. Son muchos los motivos determinantes de un cambio en la actitud –que es cambio transitorio en la fórmula– según la índole respectiva de las individualidades puestas frente a frente. Hay, como cualquiera puede comprobarlo, presencias depresivas, que nos llevan por debajo de nuestro nivel normal, y otras alentadoras, que nos levantan sobre él, y ambas situaciones ostentan una gran diversidad tanto en la energía como en las notas cualitativas. En el sentido de la acción sublimadora, son bien conocidos los casos de grandes personalidades magistrales que han ejercido una poderosa sugestión, un influjo casi incontrastable, que ha de interpretarse como alteración de la fórmula normal en quienes experimentaron el influjo. Podría enunciarse que la fórmula de cada uno sufre una mutación –desde el cambio imperceptible hasta la alteración capital– con cada presencia humana que toma efectivamente en cuenta.

En las situaciones colectivas se dan muchos fenómenos que tienen que ver con nuestro asunto; no podemos internarnos en distinciones y análisis que alargarían desproporcionadamente este capítulo, y hemos de circunscribirnos a lo esencial. Las agrupaciones humanas pueden componer o no muchedumbre; esto es, pueden o no atenuar y aun casi suprimir la individualidad de cada unidad humana en provecho de la unificación multitudinaria. La agrupación no "muchedumbrizada", sobre todo cuando no es excesivamente numerosa, suele estimular en cada individualidad las dimensiones de jerarquía superior y reprimir las inferiores, por

efecto del control plural. Contrariamente, la agrupación "muchedumbrizada", en la que el control es negativo y no recae sino sobre el que parece eludir la "muchedumbrización", suscita de ordinario las dimensiones inferiores y aun las de la más baja naturalidad, porque aminora la individualización y diluye a cada unidad en la irresponsabilidad del anonimato, favoreciendo el desquite de potencias que normalmente se hallan sometidas a una disciplina que remite, a la corta o a la larga, a imposiciones espirituales. No se excluye con esto que la polarización multitudinaria se realice a veces por motivos de estirpe espiritual; pero aun en tales casos suele ocurrir que la motivación legítima sirva de pretexto para la descarga de impulsos primarios, tanto más desbordados cuanto que se sienten justificados de antemano. En términos sumarios –pues habría que especificar situaciones de muy diversos estilos– se podría sentar que la agrupación no multitudinaria transforma la fórmula individual en la dirección del predominio de lo espiritual, y que la multitudinaria opera en sentido inverso.

El progreso espiritual cuenta con un recurso sumamente curioso, que viene a ser uno de los más considerables y venturosos influjos en los intercambios humanos. En una situación dada, cada uno siente en sí ciertos impulsos o requerimientos que provienen del costado intencional de su ser, y otros contrapuestos procedentes de su costado espiritual; con frecuencia los primeros obran más enérgicamente que los segundos, y por ellos se resuelve el sujeto con mayor o menor tranquilidad de conciencia, pero en todo caso, si se llega a sentir en falta, anotando en su favor la disculpa de haber cedido a la constricción de poderosos movimientos internos, de apetitos casi incontrastables. Pero si contempla como espectador desinteresado a alguno que se halle en la misma o parecida situación y en ella se comporta como él lo hizo o lo haría en su caso, su valoración del hecho cambia y prodigará acerbas censuras a ese semejante que viola la consigna espiritual. El momento del particularismo intencional es privado, diferente

para cada uno y recluido en su fuero interno; en cambio, el momento espiritual es universal, anida en los individuos y planea al mismo tiempo por encima de ellos. Para el hombre común, que repara poco en el móvil y alcance de sus propios actos, o para el que les superpone falsas motivaciones justificadoras, la violación del mandato espiritual rara vez es advertida de inmediato en la propia conducta, pero suele advertirla con evidencia en la conducta ajena. Con esto se origina una especie de vigilancia, que cada uno ejerce sobre los otros y todos los otros sobre cada uno, de manera que los reproches o sanciones que cada uno sería incapaz de aplicarse sabe que automáticamente le llegarán de fuera. Este control espiritual externo obra sobre cada uno; cada sujeto se ve constreñido a contar de antemano con él, y sus sanciones, aun cuando las rechace, no dejan de importarle. En los casos más felices, la previsión de esos juicios ajenos pone en claro al sujeto, de reflejo, sobre la verdadera significación de sus intenciones, le obliga a reconsiderarlas y a encaminar rectamente sus actos, no porque servilmente se pliegue al parecer extraño, sino porque él mismo llega a contemplarse desde fuera y se esfuerza en poner su conducta en regla, como cuando nos vemos en un espejo y ante su imagen sin complacencias corregimos el cuerpo agobiado, la corbata torcida o la expresión agria del rostro. Éste es un caso especial de la dualidad, en el cual el conflicto no se da en el recinto del sujeto, sino entre el sujeto y el consenso colectivo, expresado o presumible. Se trata de una forma de coerción, pero implicaría ligereza acusar de debilidad o hipocresía a quien se somete espontáneamente a ese veredicto, porque todo triunfo del espíritu es coacción sobre la naturalidad. Rectamente apreciada, la situación supone, en conjunto, la coacción del momento espiritual sobre el natural, pero funcionando en modo muy especial, como censura o estímulo de la espiritualidad de todos sobre la naturalidad de cada uno; cada uno es, según las circunstancias y por turno, componente del cuerpo que dicta el consenso y sujeto

que en sí lo recibe y lo aprovecha, unas veces aceptándolo y como participando en él de buen talante, y otras de mala gana, pero contribuyendo también, al doblegarse, a que el orden espiritual se acreciente.

Así como hay estos aspectos de la dualidad que tienen su campo en la convivencia social, en la interrelación humana, hay otros que ocurren en la conexión del hombre con la cultura objetiva. La cultura, como se dijo, no se halla toda ella bajo el signo de lo espiritual. Con frecuencia el designio espiritual de un hombre o de un grupo lucha contra una objetivación cultural que se opone a las demandas espirituales o no las satisface en la medida anhelada. Todo avance humano exige la creación de complejos culturales cada vez más espiritualizados, y ello trae consigo en muchos casos la oposición a las realidades culturales existentes, que aspiraran a sobrevivir y se resisten al cambio. No debe olvidarse que todo intento de superación de una realidad cultural se apoya en ella y –a la larga– en toda la tradición cultural, y sólo así puede sobrepasarla. Por ejemplo, el reformador que propende a un orden jurídico más perfecto y rechaza por injusto el vigente, no encarna un sentido de la justicia que le pertenezca en exclusividad o haya bajado para él de las nubes, sino que representa un instante en la larga lucha cuyos triunfos sucesivos se han ido materializando en las objetivaciones jurídicas, las cuales han educado y como alimentado ese mismo sentimiento que le sirve de impulso y canon para procurar superarlas. Para cada hombre, aun para el que lleva al acervo cultural una contribución personal de incomparable magnitud y brillo, lo que debe a la cultura es infinitamente superior a lo que él le aporta, porque las capacidades humanas de la intencionalidad y de la espiritualidad se han ido constituyendo en las faenas de creación y aprovechamiento de la cultura, son inseparables de ella y su nivel depende en general, en cada caso, del que haya alcanzado la cultura circundante, aunque tienda a sobrepujarlo.

La pugna entre el hombre individual o colectivo y la cultura objetivada compone una situación que dista mucho de ser simple; algunas observaciones bastarán para señalar su complejidad. La situación primaria y más común es la de un sostén o apoyo por parte de la cultura, por el cual el hombre se levanta al nivel cultural que encuentra a su alrededor. Convertido el individuo en ciudadano de una cultura dada, no asiente del mismo modo a todas las partes de ella: unas le satisfacen, otras le disgustan por sentirlas por debajo de sus anhelos, otras le son tan superiores que acaso le resultan incomprensibles u ociosas. Si las tensiones resultantes se dan en personalidades muy enérgicas, pueden concretarse en movimientos de oposición o de reforma. En ciertos órdenes culturales, las fuerzas innovadoras encarnan en el cuerpo social entero o en grandes grupos; en otros órdenes, la mayoría suele hallarse de acuerdo con lo existente, y el ansia renovadora y el avance efectivo tienen por agentes restringidas minorías o pocas personalidades sobresalientes. Las tensiones negativas, esto es, las que se producen entre la cultura constituida y un individuo por debajo de ella, son de varios tipos. Toda educación no es sino un proceso planeado para levantar a cierto nivel cultural a individuos que se hallan en un plano más bajo. En general, las tensiones negativas son en sí comúnmente ventajosas para el individuo –como las positivas lo son para la cultura–, porque son de ordinario educadoras, sublimadoras: la cultura presente en cada zona y lapso histórico es la grande y universal escuela en que todos aprenden, y quienes se encuentran por debajo de sus niveles medios experimentan una continua solicitación para elevarse a ellos, una solicitación en que la acción de presencia es reforzada por constricciones y sanciones de muy diferente género. Si, por parte del individuo, lo más habitual es el acatamiento más o menos sincero de lo que en la cultura ambiente está por encima de él, no escasean los casos de resistencia mansa o de franca rebelión, normalmente en la conducta práctica, pero a veces también con argumentos y aun teorizaciones.

La actividad innovadora se ejerce en todos los dominios culturales, y halla siempre alguna resistencia en las realidades culturales que pretende modificar o sustituir. Esta resistencia se manifiesta más especialmente en algunos respectos que no tocan al hecho cultural en sí, sino a algunos de sus aspectos colaterales. La actividad cultural, en cualquiera de sus especies, llega a ser una *costumbre*, habitúa a los hombres a cumplirla, en cada lugar y sazón, de cierto modo que tiende a perpetuarse, a fijarse, a organizarse en un cuerpo de normas supuestamente válido para todo lugar y tiempo; se viene a decretar así que cuanto se haga en adelante debe atenerse a las pautas de lo hecho hasta entonces. Desde este punto de vista, la innovación no combate contra la cultura lograda, sino más bien contra la injustificada pretensión de asimilar y reducir a ella toda posibilidad cultural, todo futuro. Las energías creadoras tienen que luchar así contra artificiosos sistemas normativos, contra reglas que no se fundan en la índole de los valores correspondientes, sino en la estructura particular de las entidades culturales que se tienen a la vista; piénsese, por ejemplo, en el purismo gramatical, que intenta coartar todo conato de innovación lingüística. Otro aspecto interesante consiste en que alrededor de cada tipo de actividad cultural se constituye inevitablemente un conglomerado de *intereses prácticos,* ligados al ejercicio corriente de ese asunto cultural, que padecería gravemente con cualquier innovación. Por este lado, la resistencia mayor proviene de los complejos de tipo institucional, los más capaces de unificar y consolidar intereses, y de proveer eficazmente a su defensa.

Algo se asemeja a esto –aunque sea cosa bien diferente–, el traspaso de un sector a otro de la dualidad, que ocurre sobre todo cuando los fines confesados y que fueron primeramente realizados en su pureza, se van oscureciendo y pasan a ser poco más que nominales, manteniéndose sin embargo la estructura cultural externa, puesta ahora al servicio de intereses de otro género, generalmente de alcance utilitario: una agrupación política, una

institución de beneficencia, por ejemplo, que comenzaron por estar al servicio de sus finalidades específicas, se falsean y se convierten en instrumentos para la vanidad o el provecho privado de quienes los manejan. Este caso difiere del anterior en que aquí hay un notorio descenso de un plano a otro más bajo, manteniéndose las apariencias del superior, cuyo prestigio se utiliza, mientras que en la situación descrita anteriormente se mantiene la actividad cultural confesada, y los intereses prácticos concitados a su alrededor no obstan a ella y se limitan a propender a que esa actividad prosiga en su dirección y sentido acostumbrados, porque padecerían con cualquier alteración.

Hecho fundamental del hombre y de la cultura, la dualidad se hace presente en casi todos los comportamientos humanos. La hallaremos en los fenómenos de enmascaramiento y justificación, en la relación social, en la constitución y proyección históricas del hombre, y en los problemas del sentido de la existencia humana.

CAPÍTULO IX

Enmascaramiento, justificación y conciencia de sí

El animal, que es naturalidad pura, procede tranquila y consecuentemente, de acuerdo a su índole, compacta y una. Sus actos brotan naturalmente, condicionados por su especificidad orgánica, por sus instintos, por sus necesidades, dentro del cuadro circunstancial. El animal no reconoce ninguna instancia ante la cual deba justificarse; no es un sujeto que aspire a persistir y a hacerse valer como tal. Su único pasado es el que se archiva en su constitución orgánica y en sus experiencias funcionalizadas; su proyección hacia el futuro es igualmente orgánica, y se realiza por su desarrollo corporal, por sus funciones procreadoras, por sus instintos. Tanto su pasado como su futuro son, por lo tanto, inconscientes, y poco tienen que ver con las miradas intencionales hacia atrás y hacia adelante que tiende el hombre, con la recapitulación del pretérito y el constante contar con el porvenir, que son propios del yo. El animal se ostenta ingenuamente tal cual es; ni aspira a ser mejor ni a parecer diferente de como es. Cuando en él ocurren fenómenos de ocultamiento o disimulo, son tácticos, funcionales, inspirados por el instinto o por el autoadiestramiento: por ejemplo, para ocultar su presencia ante un riesgo, o para no denunciarla prematuramente cuando se prepara a lanzarse sobre una presa huidiza. Inconsciente de su propio ser, fuera de casos de este género no tiene por qué esconderlo o presentarlo distinto de como es.

En el hombre, en cambio, se dan abundantes casos de enmascaramiento, de desfiguración para consigo mismo o para los

otros, que dependen de ser una estructura intencional y de poseer espíritu; estos hechos guardan relación con los de resentimiento, con los de autojustificación y sentido, y también con el conocimiento de sí. Si los tomamos en cuenta aquí no es porque sean importantes o curiosos desde el punto de vista psicológico, sino porque son típicamente humanos, en cuanto se desprenden directamente de los elementos exclusivos y constituyentes del hombre y contribuyen por lo mismo a definirlo o especificarlo.

Los hechos de enmascaramiento que aquí nos interesan no son todos los que comportan un ocultamiento o desfiguración del propio ser, de sus actitudes o comportamientos. Excluimos, por un lado, la falsificación premeditada y táctica, los actos resueltamente mendaces, en los que el encubrimiento o la desfiguración se adopta en procura de la obtención de un propósito claramente definido, como cuando se finge amistad o amor con fines de despojo o de seducción, o meramente para atraerse una remuneradora benevolencia por parte del engañado. Tales actos son exclusiva pero no típicamente humanos; su examen pertenece a la psicología y no a la antropología. Apartamos, por otro lado, aquellos casos en los que la parte orgánica o la intencional haya sido efectivamente conformada o modificada, soterrada o sublimizada por la instancia superior, que puede ser la intencional o la espiritual. En estos casos no hay verdadera ocultación, sino más bien sojuzgamiento y depuración. Así ocurre en las buenas maneras y en todo refinamiento de las costumbres, en la educación gimnástica del cuerpo, en los controles normales sobre los impulsos, en todo proceso de perfeccionamiento. Muchos de estos hechos son limítrofes con los que nos interesan, pero creemos que es posible distinguirlos mediante el siguiente criterio: si la instancia inferior ha sido domesticada y se somete habitualmente a la superior, salvo ocasionales rebeldías, estamos en la situación de que vamos hablando; si normalmente dejamos en libertad la instancia inferior, si en ella misma sigue siendo lo que era, pero la

recubrimos de una apariencia diferente y transitoriamente la escondemos para aparecer en posición más ventajosa ante nosotros mismos o ante los demás, la situación pertenece al orden a que nos referiremos a continuación. Nótese que la domesticación o sojuzgamiento de lo más bajo por lo más elevado no se descarta aquí por inesencial. Es un hecho fundamental, inseparable de que el hombre es un ser intencional dotado habitualmente de espíritu, y se manifiesta, en general, en la supeditación de lo orgánico a la índole intencional y en el gobierno que sobre ésta ejerce el espíritu. Es, pues, un suceso de la mayor amplitud, y que de una forma u otra aparece en diversos temas de este trabajo. El asunto que ahora nos ocupa es mucho más especial y circunscrito. En suma, los hechos de ocultamiento premeditado y mendaz son dejados de lado por su índole más psicológica que antropológica, y los de efectivo sujuzgamiento y domesticación de lo inferior por lo superior también se omiten en este capítulo, porque son los procesos de culturalización o espiritualización, con los que nos hemos encontrado anteriormente y que volveremos a hallar, por su misma generalidad, más adelante; alcance mucho más limitado, pero también capital o antropológico, poseen los hechos que nos ocuparán a continuación, y que denominamos fenómenos de enmascaramiento.

Lo peculiar en el enmascaramiento es la ocultación de una realidad que permanece intacta bajo la máscara, y la buena fe con que el sujeto la enmascara, unas veces sin tener conciencia de ello, y otras conscientemente, persuadido de que lo que se esconde debe ser reprimido o negado. Hay enmascaramiento inconsciente y con autoengafío cuando atribuimos a nuestras acciones móviles distintos de los reales, y enmascaramiento consciente cuando contenemos una interjección grosera o cubrimos por pudor una parte de nuestro cuerpo.

Aun sin la injerencia del espíritu, el yo ejecuta actos de enmascaramiento. No es indispensable recurrir al momento es-

piritual para comprender que el yo necesita hacerse valer ante sí mismo y ante los demás; en sus actitudes de autoafirmación y en sus reclamos de prestigio externo intervienen multitud de motivos que no pertenecen al plano de lo espiritual, tal como quedó delimitado con rigor en el apartado correspondiente. El yo intencional enmascara ciertos aspectos del orden orgánico, y también determinados movimientos intencionales que no condicen con la idea o imagen que se forja de sí, con esa tradición y ese plan que son consustanciales con todo yo firme y consolidado. La instancia espiritual, por su parte, reprime lo orgánico y lo intencional, cuando se le aparecen en manifiesta contravención a sus exigencias y principios. No siempre es hacedero descubrir si el mandato de enmascaramiento brota del costado intencional o del espiritual, por el intrincamiento que es corriente en la dualidad humana y por el propio carácter de estos actos.

El escalón más humilde de los actos de enmascaramiento lo constituyen los que tienden a escamotear la naturalidad orgánica: cubrimiento de gran parte del cuerpo, ocultación de funciones fisiológicas, disimulo de los apetitos biológicos más intensos (sexo, hambre, necesidad de actividad violenta o de comodidad corporal, etc.). En mucho de esto ha de hacerse sin duda su parte a la domesticación, culturalización o espiritualización de la corporalidad humana, pero lo que actualmente tenemos en vista no es el refinamiento estabilizado en hábito y como implantado profundamente en el organismo, sino las represiones u ocultaciones que pueden o no realizarse, y que responden a una especie de confrontación del acto original con cierto deber ser, con tendencia en muchos casos a renegar de él, a eliminarlo por lo menos idealmente. En situaciones extremas, cuando la dualidad se ha planteado resueltamente como oposición entre cuerpo y alma, y se ha querido llevar una vida puramente espiritual, la represión de la zona biológica ha sido empujada en ocasiones al límite, con mortificaciones como el cilicio y aun con la mutilación.

Así como se disimula o aplasta la naturalidad orgánica, se disfraza u oculta la naturalidad intencional cuando parece ir contra el estatuto del espíritu. La censura recae principalmente sobre los movimientos emotivos y volitivos, en los cuales suele ser muy enérgica la tendencia subjetivista, adversaria del universalismo espiritual por su marcado particularismo. La madre dirá, por ejemplo, que para ella todos sus hijos son iguales, escondiendo sus preferencias y aun procurando repartir equilibradamente su afecto entre todos ellos. En el uso lingüístico, ocurre un curioso enmascaramiento de los actos de la voluntad desnuda y actual, tal como se expresan y corresponde sean expresados en la primera persona del presente de indicativo ("quiero", "deseo"), que muchas veces se atenúan y falsifican en impropias expresiones condicionales ("querría", "desearía"), porque la exhibición inmediata de la voluntad nos llega a parecer impúdica, y la forma gramatical recta hasta nos daría la impresión de una grosería. No sería difícil encontrar otros fenómenos verbales del mismo jaez. En general, se tiende a suavizar o suprimir la exteriorización cruda de sentimientos y deseos de alguna intensidad, cuando se los advierte en pugna con el universalismo espiritual, sobre todo cuando son impulsos de apropiación, avaricia, envidia, odio, cólera, etcétera.

En casi todos los casos señalados, lo que se oculta o desfigura es la manifestación franca de un hecho orgánico o intencional. El impulso o movimiento es censurado, desviado en su expresión, pero no destruido, porque la censura no alcanza a suprimirlo, aunque a veces lo venza transitoriamente. La censura delata su inconveniencia o inmoralidad, y la cubre pudorosamente. En esto se distingue el enmascaramiento de la efectiva culturalización, en la cual la naturalidad ha sido domesticada, sometida a una disciplina que pasa a ser en ella una segunda índole arraigada y permanente; y resulta innecesario insistir en que estos ocultamientos difieren también profundamente de los disimulos interesados o tácticos, porque se realizan de buena fe, sin propósitos ocultos o

segundas intenciones; no para obtener ventajas, sino porque se desvaloriza el hecho enmascarado, por espontánea apreciación o por una apreciación refleja que reconoce como origen un consenso externo acatado lealmente por el sujeto. Más importantes son los hechos en que interviene la justificación, en los cuales el sujeto no enmascara un impulso cuya verdadera naturaleza le consta, sino que cumple un inconsciente enmascaramiento para sí del hecho mismo, de sus móviles e intenciones, engañándose sobre la calidad de su acto en una tergiversación que se lo muestra acorde con la idea que tiene de sí y con los principios a que anhela permanecer fiel. Los hechos de este género más conocidos, los que han suscitado mayor atención, han sido los que guardan relación con el resentimiento. Para nosotros, los hechos de resentimiento que producen enmascaramiento sólo son una sección del enmascaramiento con autoengaño, y éste, a su vez, es una manera especial del enmascaramento en general, porque hay, como se ha mostrado, un tipo de enmascaramiento en el que el sujeto no se equivoca sobre la naturaleza real de sus actitudes e impulsos, y se ocupa con lucidez y de intente en contrarrestarlos.

Conocida es la importancia que asignó Nietzsche a los fenómenos de resentimiento en la génesis de los hechos morales y el papel que desempeñan en su interpretación de la moral cristiana. Max Scheler, en un libro muy difundido, refutó las conclusiones de Nietzsche, negando la intervención del resentimiento en los auténticos sentimientos morales, pero haciendo justicia a la certeza y novedad de sus comprobaciones, a su indudable descubrimiento de capas profundas de la conciencia, inexploradas hasta entonces. Para Scheler, "el punto de partida más importante en la formación del resentimiento es el impulso de venganza". Para originar resentimiento, el anhelo vengativo tiene que haber sido reprimido, que haberse enquistado por impotencia para descargarse en actos de venganza efectiva y directa. Otros antecedentes o productores del resentimiento son la envidia, los celos, la com-

petencia. El resentimiento "es una *autointoxicación* psíquica, con causas y consecuencias bien definidas. Es una actitud psíquica permanente, que surge al reprimir sistemáticamente la descarga de ciertas emociones y afectos, los cuales son en sí normales y pertenecen al fondo de la naturaleza humana; tiene por consecuencia ciertas propensiones constantes a determinadas clases de engaños valorativos y juicios de valor correspondientes. Las emociones y afectos que debemos considerar en primer término son: el sentimiento y el impulso de venganza, el odio, la maldad, la envidia, la ojeriza, la perfidia".[1]

Lo que aquí nos interesa son los engaños provocados por el resentimiento. La impresión de debilidad e impotencia que el resentimiento suscita tiende a producir en el sujeto una conciencia de inferioridad y desmedro, con la que no puede transigir; escapa a ella mediante una apreciación artificiosamente negativa de los valores de que se ve privado y se siente incapaz de alcanzar. Scheler describe la situación en estos términos: "La índole fenoménica del engaño valorativo, causado por el resentimiento; lo peculiar en un hombre que 'calumnia' los valores ajenos, para él opresivos, no consiste, por lo tanto, en que los valores positivos ajenos no se le presenten como 'positivos', como 'altos' valores, o que 'no existan' para él. En este caso no se podría hablar de un 'engaño'. Pero esta índole tampoco consiste en que, sintiéndolos, formule y emita sobre ellos juicios falsos, esto es, que contradicen lo vivido. Esto sería un 'error' o una mentira. Si queremos describir su actitud, sólo cabría decir: Los valores siguen existiendo para él como positivos y elevados; pero, por decirlo así, están *recubiertos* por los valores ilusivos, a través de los cuales lucen débilmente, se 'transparentan', por así decirlo. Este 'transparentarse' de los verdaderos

[1] Max Scheler, *El resentimiento en la moral*. Edic. de la *Revista de Occidente*. Madrid, 1927. Las dos transcripciones subsiguientes de Scheler pertenecen al mismo libro.

valores objetivos a través de los valores aparentes que les opone la ilusión del resentimiento; esta oscura conciencia de vivir en un *apócrifo mundo de la apariencia*, sin fuerzas para traspasarlo y ver lo que es, constituye un componente inamovible de esta vivencia compleja".

Las valoraciones engañosas fraguadas por el resentimiento, al restar dignidad a lo que le resulta inalcanzable al resentido, revierten sobre él para presentarlo ante sí mismo en una posición favorable. Componen, por lo tanto, un aparato de defensa, y pertenecen al campo de los hechos de autojustificación.

No sostenemos, de acuerdo con lo indicado antes, que todos los fenómenos de autojustificación deban ser explicados por la contraposición de los dos componentes humanos, por la convivencia en el hombre de la mera intencionalidad y la espiritualidad. Aun para el puro ser intencional, es bien comprensible la génesis de procesos autojustificativos, porque el individuo intencional es un yo, y como tal afirma su subjetividad, su propia entidad vivida desde dentro y centrada en sí. A ese yo le es consustancial el sentirse como tal, el anhelo de persistir en su ser y el ansia de ser más. Los impulsos de apropiación material se prolongan naturalmente en tendencias a la adquisición de poder, autoridad, prestigio, etc., por el mero hecho de vivir el hombre en una comunidad de semejantes, y de aquí a sentirse ilusoriamente, en muchos casos, merecedor o capaz de esas ventajas, no hay más que un paso. Prescindiendo de la referencia a los valores absolutos o espirituales, la convivencia social puede ser el primer estímulo para abundantes fenómenos de autojustificación. Poco tienen que ver los valores superiores con el afán de ser acatado o temido por los demás, de que reconozcan nuestra propiedad como intangible, de que nos crean fuertes, hábiles o inteligentes: el deseo de que haya en los otros esas disposiciones anímicas hacia nosotros es un modo del deseo de poseer, porque tales disposiciones son para cada uno bienes muy concretos, momentos reales que entran en el círculo

positivo que agranda su yo, en esos aledaños de la subjetividad que cada uno siente como "lo suyo". La referencia subjetiva, sin asistencia de lo espiritual, por lo tanto, basta para dar cuenta de todo eso. Si el sujeto se halla por debajo de tales requerimientos, si no hay en él las dotes y capacidades adecuadas para suscitar en los otros esos sentimientos de acatamiento, temor, etc., y tiene una vaga impresión de su propia deficiencia, es probable que se le organice una falsa conciencia de sus poderes y aptitudes, en consonancia con lo que reclaman sus deseos y como justificación ante sí mismo. Es indudable, con todo, que muchos hechos de autojustificación dependen de la dualidad y se explican por el efecto de la censura espiritual, proveniente del interior del sujeto o de la repercusión del consenso externo sobre él.

Hecho capital en los procesos autojustificativos es el enmascaramiento de los móviles de los actos. Es de regla en los fenómenos de resentimiento, como cuando, por ejemplo, se critica acerbamente y aun, si resulta posible, se promueve el perjuicio material de una persona, creyendo sinceramente que se obedece a un sentimiento de estricta justicia, mientras que en realidad es el resentimiento el que gobierna esos actos. Pero no sólo el resentimiento ocasiona enmascaramientos de este género, sino cualquier comportamiento activo del ánimo que requiera justificación. También el cruel y el violento, sin ser resentidos, se ilusionan a veces con la idea de que realizan actos de ejecutiva justicia, cuando no hacen sino dar rienda suelta a sus malas propensiones. El avaro cree en ocasiones que ahorra prudentemente para los hijos, cuando el verdadero resorte de su conducta es su tacañería. El ambicioso, el sediento de poder y de mando, se suele imaginar que todo en él es desinterés y no persigue sino el bien público.

Es evidente que en estos casos el anhelo de justificación origina una tergiversación del acto apta para mostrarlo justificado, tergiversación cumplida mediante el enmascaramiento de los motivos. En otras situaciones, la justificación sucede de modos

diferentes, sin que a primera vista se advierta enmascaramiento, porque el sujeto capta y admite sus actos más o menos tal como verdaderamente son. Pero es probable que el enmascaramiento se produzca también en estas situaciones, al atribuirse una excesiva magnitud y dignidad a la instancia, exterior al acto mismo, a que se recurre para la justificación. Señalaremos algunos ejemplos. Hay la justificación por el pasado, la de quien cree que lo que podríamos denominar su acervo espiritual, esto es, sus anteriores realizaciones bajo el signo de los valores supremos, alcanza tal volumen, que en adelante cualquier transgresión no demasiado grave le está de antemano justificada; este tipo de autojustificación puede llamarse "por el rédito", y hay también la justificación "a crédito", la del que se perdona y siente justificados sus actos poco meritorios, en gracias a la excelsa calidad y nobleza de los que se promete realizar en el futuro, "cuando llegue la ocasión".

El hombre se concibe y toma en cuenta de tres maneras: en cada uno de sus actos, tomado separadamente; en su conjunto entitativo, como persona, y en el desarrollo completo de su vida, en su existencia entera hasta su terminación. A estos tres modos de contar uno consigo mismo corresponden tres modos justificativos: justificación del acto, de la personalidad y de la vida. Sobre la justificación de los actos versan en su mayor parte las indicaciones precedentes. La justificación del todo personal puede ser una resultante de las parciales justificaciones de los actos, pero puede lograrse por otras vías, a veces bien extrañas; por ejemplo, hay quienes practican un curioso procedimiento autojustificativo, consistente en ver su persona "verdadera" por encima de sus actos, ajena en cierto modo a ellos y aun despreciándolos en cuanto funcionan en una realidad "trivial" a la que pueden hacerse altivamente concesiones, sin que por ello padezca lo que se tiene por la persona auténtica y profunda. Esta clase de justificación personal implica una indirecta justificación de los actos. Estrecha relación con la justificación de la persona guardan los

sentimientos de cinismo, orgullo, etc. "El orgullo –escribe Scheler– descansa siempre en una mengua de la conciencia espontánea de sí mismo... El orgullo es la conducta que resulta justamente de haber experimentado una *disminución* en esa conciencia ingenua del propio valor, un acto de su aprehensión y 'defensa' reflejas." La justificación de la vida entera es asunto ante todo de quien la da por terminada, bien por considerar cerrado el ciclo de su existencia activa, bien por enfrentarse con la muerte; no es infrecuente que las memorias y relatos autobiográficos, cuando se redactan tardíamente, respondan a un propósito autojustificativo, y casi ocioso es agregar que, aunque ese propósito no hubiera sido lo que motivó en su origen un escrito de ese género, la autojustificación suele andar en él por todas partes. Temas íntimamente relacionados con éstos, hasta identificarse con ellos más de una vez, se nos aparecerán más adelante, al examinar la cuestión del sentido.

Las consideraciones anteriores arrojan alguna luz, de reflejo, sobre el oscuro y acaso en gran parte insoluble problema del conocimiento de sí; una luz que, por desgracia, no hace sino poner en evidencia las dificultades del asunto.

Ya nos pone sobre aviso la extraña situación en que nos encontramos respecto a nuestra efigie corporal. Sobre cualquier exterioridad humana sabemos a qué atenernos, después de alguna frecuentación. La frecuentación es, sin disputa, indispensable, porque un cuerpo humano no es una estatua, sino un complejo dinámico, no solamente rico en expresiones cambiantes, sino principalmente definido por el conjunto de esas expresiones; todos sabemos cómo varía nuestra percepción del prójimo, hasta fijarse después de cierto número de experiencias. Siempre tenemos la posibilidad de arribar a una imagen más o menos estable de la corporalidad ajena, con las consiguientes estimaciones: belleza o fealdad, serenidad o inquietud, actividad

o pasividad, frescura o marchitez, vitalidad o decadencia física, etc., etc. Sobre nada de esto llegamos nunca a ponernos bien en claro para con nosotros mismos, por mucho que consultemos al espejo. Con la voz nos pasa lo mismo: creemos conocer muy bien la nuestra, porque nos oímos al hablar, pero si efectivamente la escuchamos desde fuera –en una toma fonográfica– nos sorprende por lo regular como si fuera desconocida y ajena. Acaso lo más cierto que llegamos a saber de nuestra apariencia es aquello que, voluntaria o involuntariamente, nos informan los demás, los que nos ven como extraños tal como nosotros los vemos a ellos.

Schopenhauer ha dejado unas interesantes observaciones sobre este asunto. "¿Por qué –escribe–, a pesar de todos los espejos, en realidad ignora cada uno qué apariencia tiene, y no puede por lo tanto representarse en la imaginación la propia persona, como se representa la de cualquier conocido? Dificultad es ésta que se opone ya desde el primer paso al *nosce te ipsum*. Sin duda, depende en parte de que en el espejo uno se ve únicamente con una mirada inmóvil, enfocada derechamente hacia uno mismo, y con la pérdida del juego, tan significativo, de los ojos, y con ello de la de lo verdaderamente característico en la mirada. Pero, aparte de esta imposibilidad física, parece intervenir otra, análoga a ella, de índole ética. No puede uno dirigir la mirada a su propia imagen en el espejo como si le fuera *extraña*, requisito para la *objetividad* de la captación de esa imagen; pues esa mirada hacia algo extraño descansa en última instancia en el egoísmo moral con su sentimiento profundo del *no-yo*, indispensable para percibir todos los defectos de modo completamente objetivo y cabal, con lo cual la imagen aparece en forma verdadera y fiel. Contrariamente a esto, cuando lo que vemos en el espejo es la propia persona, ese mismo egoísmo nos susurra en cada instante previniéndonos de que lo visto no es un no-yo, sino yo, advertencia que actúa como un *noli me tangere*, impidiendo la captación objetiva, que parecería no

poderse obtener sin el fermento de un grano de malicia".[1] Todas estas ambigüedades para un tipo de realidad que, por su relieve y consistencia material y posibilidad de aprehensión exterior, parecería ser accesible a la determinación exacta, nos deben servir de anticipación e indicio de las dificultades de una autopercepción proyectada sobre realidad tan compleja y movediza como la psíquico-espiritual.

El problema del autoconocimiento se mueve entre penosas contradicciones. La primera es que este saber, tan imperfecto desde cierto punto de vista, es desde otro el saber más perfecto. El saber de lo exterior, de lo ajeno (incluida la propia exterioridad), nos llega por los sentidos llamados externos, especialmente por los de la vista y el tacto. La más elemental crítica del conocimiento nos persuade de que esos sentidos trabajan a su modo y nos dan una versión de las cosas en la que influye poderosamente el peculiar modo de ser de esos mediadores. Todo lo percibido mediante la sensibilidad externa, en consecuencia, no se manifiesta como en realidad es, de donde se sigue la necesidad de formular hipótesis científicas y metafísicas sobre el verdadero ser de las cosas. En cambio, lo percibido en la propia interioridad no sufre la deformación de los instrumentos sensoriales; es psiquismo directamente captado en su vivo fluir, en su cálida inmediatez. Cierto es que Kant y sus seguidores atribuyen a esta percepción carácter fenoménico, porque sostienen que el tiempo no es ingrediente del ser captado, sino mera forma del conocer, que se sobrepone al dato primario y lo conforma a su modo. Pero, aunque aceptemos este parecer, siempre habría más verdad, por mayor cercanía a lo conocido, en estas percepciones de la interioridad, sólo deformadas por la imposición de la forma temporal, que en las de lo externo, sometidas a la doble deformación del espacio y del tiempo. En la filosofía actual, con la interpretación de que la temporalidad es nota del ser y aun su atributo capital, la reserva

[1] *Parerga und Paralipomena*, ed. Grisebach, II, § 31.

kantiana se elimina o tiende a eliminarse, de modo que lo captado íntimamente asume carácter último o absoluto. En Dilthey, por ejemplo, la oposición es terminante: toda captación externa es fenoménica o apariencial; lo captado en uno mismo es realidad efectiva, "cosa en sí". El vago y confuso mundo de la interioridad, tan rebelde a toda determinación un poco estricta, tan fugazmente plástico, tan nebuloso, sería, pues, un mundo percibido en su rostro auténtico; mientras que el orbe externo, accesible a las comprobaciones reiteradas, pasible de determinaciones precisas, no sería sino un desfile de fantasmas. Aceptando provisionalmente esta conclusión, anotemos una circunstancia importante. La tesis de la autenticidad de la autopercepción supone que nos atenemos a lo captado efectivamente. Y ya hemos visto que la captación suele ir acompañada de enmascaramientos, de valoraciones e interpretaciones justificantes que forman cuerpo con ella, forzosamente deformadoras, que si ya lo son para los actos singulares, lógicamente deben cobrar mayor volumen cuando lo que se procura abarcar es la propia personalidad o el curso entero de la propia vida. Estas dos realidades son, por lo tanto, de dificilísimo conocimiento; y, sin embargo, si el hombre puede conocer algo realmente tal como es, es lo que encuentra dentro de sí.

La segunda contradicción consiste en que el núcleo de la interioridad, lo que es radicalmente "yo" y no se deja reducir a la categoría de "lo mío", es sujeto, y si alguna definición puede darse de un sujeto es ésta: lo que no es objeto. Pero no se conocen sino objetos, instancias puestas frente a un sujeto que las conoce. Si el sujeto se autoconoce, será transformándose de algún modo en objeto para sí mismo, porque conocer es aprehender una presencia, reconocer la comparecencia de algo. El sujeto se vive directamente, sin objetivarse; este vivirse o sentirse no puede ser conocimiento. Pero si el sujeto, al autoconocerse, se convierte en objeto, renuncia a su esencia en cuanto conocido. La alternativa se plantea así: o no hay sino el vivirse o sentirse, y se carece de

efectivo autoconocimiento, o el sujeto se autoconoce, se convierte en objeto para sí mismo, y en su autoconocimiento pasa por encima de su rasgo peculiar y distintivo.

Estas dificultades son de innegable gravedad; algunos filósofos, y no sólo entre los contemporáneos, han sostenido la condición privilegiada, la incomparable jerarquía del saber de uno mismo, en cuanto única ocasión en que existe coincidencia del ser y del conocer. Lo discutible de la aseveración se advierte por las dificultades señaladas, que no son, por cierto, las únicas. No sólo ha de contarse con la transposición que supone el cambiar al sujeto en objeto, sino que han de tenerse en cuenta, además, las alteraciones que en lo autoobservado introduce la observación misma. La autopercepción consciente, la única capaz de proporcionarnos un saber más o menos nítido, incluye la proyección de la atención sobre el proceso íntimo que interesa conocer, esto es, la introducción en él de un nuevo elemento, o cuando menos el acercamiento a él de un testigo que lo estimula o lo cohíbe por acción de presencia. Es más que problemático que un proceso interior transcurra en la misma forma y sea en rigor el mismo, cuando se desenvuelve libre y descuidadamente, y cuando se halla sometido a una autoobservación que necesariamente ha de ser sentida como una vigilancia. Es bien sabido que Comte negó la posibilidad de la psicología como ciencia basándose en razones de este género, y aunque los psicólogos no le acompañen en su rechazo de la introspección, casi todos tienen por valederos muchos de los reparos levantados por él.

El conocimiento acabado de algo supone registrar sus relaciones con lo demás, así las de efectiva dependencia e influjo, como las de diferencia y semejanza. Por ejemplo, importa saber cómo el objeto opera sobre otros, y también cuál es su situación entre sus congéneres y, más allá de ellos, en el cuadro total de la realidad. Para estas exigencias del saber, el autoconocimiento provee poca sustancia. El observador externo se halla en una situación más fa-

vorable, y en ciertos casos muy ventajosa, como cuando abarca su objeto con lejanía temporal y dentro de amplias estructuras históricas. La autopercepción se resiente por fuerza del absolutismo con que cada entidad humana se vive a sí misma, en tanto que la percepción desde fuera relativiza comparativamente a cada individualidad. Ni la una ni la otra se bastan, porque la primera carece de visión en perspectiva y de todo respecto diferencial, mientras que la segunda descuida y le es inaccesible en esencia esa referencia de cada yo a sí mismo que es don exclusivo de la subjetividad, y que probablemente es de calidad distinta para cada uno.

Vivirse no es saberse; el saberse tropieza, como se ha ido viendo, con serios impedimentos, unos de principio y otros más o menos elásticos y circunstanciales. Algunos de estos impedimentos pueden suprimirse o aminorarse en la visión retrospectiva, que asocia ciertas ventajas de la autopercepción actual con otras de la percepción exterior: al verse uno en el pasado, se contempla simultáneamente como uno mismo y como un otro; concilia el absolutismo de la referencia a sí, con la posibilidad de perspectiva, de discriminación de relaciones, de comparación con los otros, etc. Pero si se abre de este modo un margen para la crítica y la corrección de anteriores autopercepciones o autointerpretaciones, resulta escasamente seguro que todas las componentes reales puedan ser computadas y todas las ilusorias eliminadas: las justificaciones encuentran nuevas coyunturas, auxiliadas por esos elementos de creación fantástica que raramente faltan en el recuerdo, que unas veces embellecen el pasado y otras lo ennegrecen (por ejemplo, en el caso del converso, que arroja sombras sobre aquella contextura personal suya de que entiende despojarse con la conversión).

El asunto, como se ve, hierve en contradicciones, abunda en callejones sin salida, de los que sólo es dado salir por el procedimiento expeditivo, pero poco satisfactorio, de saltar la pared. No terminaríamos si continuáramos acumulando los inconvenientes

y reparos que se presentan, por el mero planteo de la cuestión y aunque la requisa no sea exigente. Uno de los aspectos más sugestivos lo proporciona la diferencia entre dos tipos humanos, el expansivo, espontáneo y vuelto hacia fuera, y el concentrado, reflexivo y aficionado a hurgar en sí. El primero ostenta un gran caudal de actividad psíquico-espiritual ejercida libremente, con escasas coacciones internas, fluyendo con auténtica proyección a sus fines: pero esta masa veraz no llega a componer para el sujeto un cuadro ajustado, porque es poco dado a volverse sobre sí, a autosaberse. El segundo, que ejerce de continuo la autocomprensión, vive una realidad psíquico-espiritual falseada con frecuencia por su misma contención, por la violencia que le impone al coartar la espontaneidad, por la tendencia a un encierro que contradice la constitutiva trascendencia de la actividad subjetiva. Si en el uno hay escaso interés autocognoscitivo, en el otro este interés suele ser falseador y deformante. Pero hay más. Nuestro comportamiento efectivo depende ante todo de dos componentes, nuestro carácter y la circunstancia o situación, y las relaciones entre ambos dista mucho de ser sencilla. El expansivo y espontáneo suele encontrarse en situaciones en las que cae sin pensarlo, de improviso; se muestra en ellas tal cual es, pero el comportamiento resultante proviene en gran parte de una situación poco o nada prevista o acondicionada por él. El reflexivo y vuelto hacia sí elude muchas circunstancias y previene o prepara otras, de modo que la situación está en todo caso para él más teñida de su propio modo de ser que para el expansivo. De aquí mayor coherencia en el comportamiento, en el mayor número de casos, pero también menos oportunidades para que sus verdaderas dimensiones se revelen, pues hay en toda personalidad posibilidades que duermen, aunque sean muy considerables, y sólo despiertan y se descubren ante el choque brusco con lo inesperado. Uno de los resultados podría ser que la personalidad de tipo contenido y reflexivo, que se supone ser la que más auténticamente se autoposee y conoce,

acaso encubra la personalidad profunda más enigmática, no sólo para los demás, sino hasta para ella misma.

Un verdadero saber de sí sólo se lograría mediante una equilibrada integración de la autopercepción, de la propia visión retrospectiva, de la recepción de la imagen que los demás se forjan de nosotros, y de una inspección externa, posterior y panorámica, que registrase todas las articulaciones del yo con lo que le es anterior y coetáneo, y que fuese capaz, por lo tanto, de dar cuenta de todas las cuestiones de orígenes e intercambios; todo ello acompañado de la total supresión de cualquier enmascaramiento. Tal integración, excusado parece decirlo, es imposible. Debemos contentarnos con escorzos, con fragmentos muy variables en tamaño y en valor cognoscitivo.

Estas consideraciones van en primer término contra la tesis de que el autoconocimiento sea un elemento capital para el hombre. No hemos examinado la cuestión por ella misma; su estudio acabado hubiera requerido un reconocimiento ordenado y exhaustivo de todos sus aspectos, y un escrupuloso balance de los resultados, y ni lo uno ni lo otro se ha intentado aquí. Nos basta haber señalado los rasgos principales del asunto, proporcionar su bosquejo en cuanto nos parece inexcusable para nuestro tema. Lo propio del hombre no es duplicarse en sí, reproducirse íntegra y detalladamente en el autoconocimiento, aunque sea una de sus aspiraciones superiores la de comprenderse. Lo originario en el hombre y lo consustancial con él es ser un sujeto de actos parcialmente trascendentes, en cuanto sujeto intencional, y absolutamente trascendentes, en cuanto sujeto espiritual. El autosaberse no es sino una de las proyecciones de la universal trascendencia, la proyección cognoscitiva de uno hacia sí mismo. En la índole del sujeto, como una de las bases de la subjetividad, se halla la referencia a sí, la conciencia de uno mismo y de sus actos, pero esta referencia se cumple con el sentirse y saberse un sujeto, sin necesidad del conocimiento pormenorizado de cómo es ese sujeto en

su ser pasado, presente y posible. Con esto no desmentimos, en lo principal, lo que hemos dicho en otras ocasiones[1] sobre el *deber de conducta* y el *deber de conciencia*, esto es, sobre la doble exigencia para el hombre, derivada de ser esencialmente un sujeto, de obrar en cada caso desde el fondo de la propia subjetividad y reclamándole que se exprese entera en cada acto, y de poseerse reflexiva y conscientemente, de autosaberse. Pero estos requerimientos, y acaso el segundo sobre todo, configuran tareas infinitas cuyo cumplimiento entra en el cuadro del hombre ideal. Para el hombre real, definido por la dualidad, lo capital en este punto es la referencia subjetiva, inseparable del normal funcionamiento de la subjetividad, del yo.

[1] Véase nuestro libro *Filosofía de la persona*, Losada, Buenos Aires, 2ª edic., 1951.

CAPÍTULO X

Sociabilidad

Lo propio del hombre, como se ha visto, es ser un yo; ésta es, en rigor, la condición necesaria y suficiente para que haya hombre, porque el principio nuevo que con él surge y lo define es la intencionalidad como actividad normal. Esta condición es anterior a la dualidad que, en principio, puede no existir en el hombre. La dualidad es atributo del hombre pleno, configura lo que habitualmente consideramos "lo humano" en el hombre; pero el hombre posee la prerrogativa de serlo aunque sea lo que en sentido corriente se califica de "inhumano". Esta rara situación se explica por lo más peculiar de su índole. El animal es un ser que persevera y se realiza en su actualidad, que es meramente lo que es; el animal nunca puede dejar de ser "animalesco". El hombre es entidad de jaez muy diferente. La mera intencionalidad lleva en sí, como tendencia, como posibilidad que busca realizarse por su ley interna, la proyección absolutamente objetiva en que el espíritu consiste, y que no es sino la radicalización de la intencionalidad originaria, su culminación y perfeccionamiento. La mera intencionalidad es intencionalidad detenida y trunca, algo que lleva en sí una posibilidad de tal género, que su no actualización señala una carencia. El hombre viene a ser así lo que es y lo que, por constitutiva exigencia interior, tiene que ser. Con estas salvedades, insistimos en lo dicho otras veces: existe ya el hombre cuando funciona como un sujeto, con un mundo percibido objetivamente a su alrededor.

Los perfiles más generales de la implantación del hombre en la totalidad derivan, como es comprensible, de su estructura original. El animal está cerrado al mundo como mundo; la realidad le llega como estímulos y coacciones, como sustancia que debe introducir en su organismo, como influjos físicos favorables o desfavorables, como riesgos que debe eludir en defensa de su integridad orgánica, etc. Su psiquismo se halla al servicio de su corporalidad, sin constituir un centro, un yo con entidad propia; esa corporalidad, piloteada por su servidor psíquico, es la que se entiende con la realidad. El contacto del animal con el mundo es físico, material. El mundo como tal le permanece extraño, porque no tiene en cuenta de él sino el fragmento que le es tangente, y de ese fragmento no le llega sino lo que afecta positiva o negativamente su constitución orgánica. El hombre, en cambio, se abre al mundo; no es un organismo que se limite a recibir y a esquivar impactos, sino un yo que aprehende realidades en cuanto tales y se conduce respecto a ellas contando con su objetividad.

De intento hemos dicho que el hombre "se abre al mundo", en lugar de utilizar otras expresiones que exponen lo mismo con otros términos. Porque la percepción objetiva no consiste en reparar en algo y dejarlo en seguida de lado; no es echar una mirada sobre las cosas y pasar de largo. El hombre "se abre" a la realidad, literalmente; la acoge en sí y se enriquece con su sustancia. En sentido estricto, el sujeto puro, el yo escueto, es lo que dice "yo" en significación propia, esto es, sin que pueda cambiarse esta palabra en "lo mío". Este eje de la individualidad humana es el agente de la intencionalidad, el foco de donde parten todos los actos intencionales, cognoscitivos y de cualquier otro género. Decir "mi yo" viene a ser un giro impropio, porque no hay nada que sea capaz de referir a sí un yo; es el yo el que todo lo refiere a sí. Pero este yo puro no puede subsistir en su pureza y desnudez; por esencia, es actividad intencional, y no se lo concibe sin el ejercicio de actos enderezados a lo que no es él, a ajenidades. La vida propia del yo

consiste en tratar con objetividades, en entenderse con ellas, en reconocerlas, amarlas, odiarlas, desearlas, etc. Por muy íntimos que queramos imaginar los movimientos del centro subjetivo, todos cuentan con algo ajeno, lo suponen necesariamente. La proyección hacia la ajenidad llega a su límite con la perfección del yo, en las actitudes resueltamente espirituales, confirmándose así la constitutiva vocación de trascendencia, de salida de sí, que ya, si bien imperfectamente, muestra el yo desde sus comienzos. El yo que podríamos llamar céntrico o focal cobra mayor sustantividad, adquiere espesor mediante apropiaciones que forman cuerpo con él, porque se le incorporan y le son en adelante inseparables. En primer lugar están los hábitos, consecuencia del ejercicio mismo de los actos; después, los resultados de los actos, como experiencia lúcida o funcionalizada, como impresiones de éxito o fracaso, como imágenes en el recuerdo: todo es resultante o repercusión de su comercio con lo otro, condicionado, desde luego, por las propensiones o calidades subjetivas. Alrededor de la yoidad céntrica se constituye el mundo íntimo de "lo mío": un cuadro de objetividades (percibidas, supuestas, imaginadas, etc.), escalonado en zonas de diferente proximidad y evidencia, en el cual se insertan los afectos y los anhelos, que sólo son movimientos intencionales, actos de un yo, cuando apuntan a momentos objetivos.

Es propio, pues, del hombre, ser en el mundo. Ni es un orbe cerrado al mundo, que deje apenas filtrarse hasta sí, por muy especiales orificios, algunos elementos de la exterioridad previamente desnaturalizados y acomodados a su constitución específica, como el animal; ni es tampoco un ser sin principio interior, sin contextura sólida y peculiar, que se reparta por la exterioridad y se difunda y pierda en ella. Es en el mundo pero es él en el mundo. Va hacia el mundo y trae el mundo a sí, pero es siempre él el que va y el que lo trae. Su especial contextura consiste precisamente en esto: en hacer del mundo asunto suyo, de muchas maneras: por

apropiación cogonosctiva, por una injerencia práctica, mediante la elaboración estética, por la intervención moral, etc. El supuesto común de todo ello es comenzar por admitir el mundo tal como es, sin previa funcionalización, sin convertirlo de antemano en un repertorio de elementos estrictamente correlacionados a las demandas o repugnancias de la impulsividad orgánica.

El par yo-mundo asume, pues, un carácter muy especial. La contraposición, conviene insistir en ello, es muy distinta de la existente entre el organismo y su medio o ambiente. El animal vive su ambiente, que ya está definido por la referencia a su constitución biológica, pero no se lo incorpora como tal ambiente, sino que lo asimila a sí, lo introduce en su propio organismo transformándolo en realidad orgánica afín a la suya: en carne, en jugos, en energía fisiológica, en calor, en movimiento. Fuera de todo eso, el ambiente le es externo. Para el hombre, el mundo le es al mismo tiempo externo e interno, y no le es externo sino en cuanto lo percibe, lo interioriza; como decía Goethe: "tal como es fuera, así es dentro". El yo y el mundo no son los términos de una dualidad en la cual cada término se mantenga por sí mismo y constituya un orbe extraño al otro. El yo sin el mundo es una posibilidad vacía, porque su vida es tender hacia objetividades, hacia ajenidades; el mundo sin el yo existe sin duda, pero ya la afirmación de que existe no puede formularla sino un sujeto. El yo, si pudiéramos concebir su existencia desprovista de contenidos mundanos, lo imaginaríamos como un foco ocioso y ciego, sin actividad ni perspectivas; el mundo, sin el yo, carecería de la única instancia que lo piensa, que lo conoce, que lo aprovecha lúcidamente, que lo somete a la colonización inteligente y a la sublimación espiritual, y que a la larga le otorga un sentido. El carácter de la relación entre los dos términos está dado simultáneamente por su frente-a-frente y por su intrincamiento. Yo y mundo se realizan recibiéndose mutuamente el uno al otro, en una compenetración que nun-

ca es fusión, porque la singularidad de este encuentro radica precisamente en que se compenetran sin desvirtuarse, y en este intrincamiento sin renuncia residen el alcance y la fecundidad del encuentro.

Algo sobre la relación yo-mundo se ha dicho antes, en lo concerniente a la realidad natural y a las conexiones entre el hombre y la comunidad, y entre el hombre y la cultura. Corresponde agregar ahora algunas especificaciones tocantes a las relaciones entre las unidades humanas. Debe tenerse presente que de esta materia, en su mayor parte de cariz social, y cuyo estudio profundizado incumbe por lo tanto a la psicología social y a la sociología, sólo tomamos en consideración los puntos que nos parecen necesarios para la comprensión del hombre. De la misma manera hemos procedido cada vez que nos hemos visto obligados a tomar en cuenta o rozar ciertos asuntos que parecen rebasar el estricto planteo antropológico. Además, naturalmente, presuponemos aquí lo dicho antes sobre la comunidad intencional y la cultura.

Desde cierto punto de vista, el yo es la unicidad absoluta, porque le es esencial la autoconciencia (que no debe ser confundida con el adecuado autoconocimiento), y la autoconciencia es referencia a sí; sólo puede decir "yo", sólo es un yo pleno el ente que se vive a sí y es consciente de su existencia, y sólo es, en rigor, un yo para sí. La pluralización del yo en el nosotros gramatical no es un hecho similar a cualquier otra pluralización que podamos hacer. Decimos: los perros, las casas, los números, etc., y totalizamos en estos plurales ciertas singularidades que entran en la pluralización con todo lo que es o nos parece esencial en ellas. Sólo así hay plural verdadero, una colección de objetos que responde al nombre que la designa. Al yo le es inherente hablar por sí, contando con su yoidad, con su referencia consciente a sí mismo.

Pasemos a diferenciar las distintas instancias subjetivas.

El yo, como se ha dicho, es único para cada uno, no pluralizable en su efectividad y plenitud o, expresado de otro modo, en su esencia, pues sólo es yo para quien lo vive y es consciente de sí.

La expresión "los yos" designa una pluralización imperfecta, pero indispensable, pues de alguna manera hemos de llamar a la suma que incluye el yo del que piensa ese plural (único yo verdadero) y los yos semejantes que supone como centros anímicos en los demás hombres.

La expresión "los yos" totaliza todos los yos; no así la palabra "nosotros", que normalmente es suma parcial, salvo en su uso menos frecuente, cuando decimos: "nosotros los hombres". El nosotros es por regla más o menos permanente, más o menos ocasional: nosotros los americanos, los de nuestra familia, los pertenecientes a tal clase social, los adherentes a tal comunión religiosa o partido político, los vecinos de este barrio, los enfermos del hígado, los suscriptores de tal diario... Cualquier agrupación humana puede constituir nosotros, cuando hay coincidencia, que puede ser mínima y aun al margen de la pugna más enconada, como cuando dos adversarios dicen al mediador oficioso: "no se meta en lo que no le importa, que este asunto es nuestro y lo arreglamos nosotros". La coincidencia puede ser de tipos muy diferentes. En algunos casos, en plazos más o menos largos, llega a sentirse tan intensamente que borra prácticamente las diferencias para muchos comportamientos. Lo común es que se recorte con nitidez el alcance del motivo unificante. El límite inferior del nosotros está dado por aquellas agrupaciones en que la coincidencia se funda en un interés muy particular, y cuando apenas existe ocasión para que a su alrededor se susciten otros contactos productores de aproximación humana: por ejemplo, la relación entre los accionistas de una sociedad anónima.

El "otro" es el prójimo, el singular ejemplar humano visto por un yo. Con frecuencia se le ha denominado "el tú", pero entendemos que es conveniente reservar esta última denominación

para el semejante que ha entrado en relación cercana con un sujeto para el cual es un tú. Esta relación debe ser personal, sin que necesariamente suponga la proximidad física; el trato epistolar con alguien a quien nunca se ha visto, si es de tipo "personal" y no estrictamente "oficial", profesional, impersonal, proporciona la impresión del tú, de tener al otro frente a frente. Así concebido el tú, tiene una significación más angosta de la que se le suele asignar en psicología y sociología, pero más amplia que la gramatical, que restringe la denominación de tú a la persona a la cual habla el yo. Todos los demás semejantes entran en la categoría de los otros, cada uno de los cuales es, singularmente, un "él": por consiguiente los ellos y los otros coinciden.

No llevamos adelante estas especificaciones, porque lo dicho es suficiente para el planteo antropológico. Las distinciones ofrecidas pueden y deben ser completadas con la profundización de lo enunciado y el agregado de aspectos omitidos. Por ejemplo, la exploración del nosotros es del mayor interés y requiere muchas aclaraciones; baste aducir que todo tú compone nosotros para el yo, pero que el yo no siente como tús a todos los que entran con él en los distintos tipos de nosotros. Cuestión del más vasto alcance es la de los complejos que pueden llamarse totalizados, en los que importan y deben ser definidos varios respectos: transformación que la totalización impone al individuo, poder e índole del vínculo, función y valor de la totalización, etc. Como hemos dicho, no juzgamos que sea indispensable, a los fines de este trabajo, ir más adelante. Más que en un estudio antropológico como el presente, el puesto de esas especificaciones se halla en la teoría de la cultura, pues se trata de los diversos sujetos colectivos de cultura, y la actitud y acción de cada uno de ellos son inseparables de los especiales comportamientos y realizaciones culturales.

En la postura meramente intencional, el yo se caracteriza por ser la base total y última de referencia efectiva o práctica para todos sus actos intencionales; hemos llamado a esto "regreso sub-

jetivo". Los nosotros son concebidos como ampliaciones de ese yo. El individuo, como componente del nosotros, se conduce como miembro de ese conjunto y refiere prácticamente su acción al bien de ese nosotros, del que le toca una parte. La actitud del individuo reviste, en ciertos casos críticos o extraordinarios, el carácter del desinterés extremo y aun del sacrificio en provecho del interés del grupo, sin que intervenga el respecto espiritual, cuando el nosotros es vivido con tal intensidad y posee tal prestigio para el individuo que le somete su individualidad. El grupo, en tales casos, mantiene una actitud que puede denominarse egoísta, pero ciertos individuos llegan a sacrificarse "desinteresadamente" por el grupo, esto es, por aquel interés egoísta colectivo. Para el individuo, esta actitud puede ser espiritual o no: es espiritual si reconoció equivocadamente en su grupo, en su nosotros, un valor absoluto (como en el endiosamiento del Estado, en ciertos casos de fidelidad a la clase porque se la tenía como el bien sumo, etc.); no lo es si la conducta responde meramente a que el nosotros es vivido como "lo mío".

En la postura espiritual, constituimos nosotros con quienes asumen posiciones espirituales semejantes a las nuestras. El nosotros es así ampliación del costado espiritual del yo, y su comportamiento carece de regreso subjetivo: nosotros los que buscamos la verdad, o los que queremos la justicia. Aquí se destaca una diferencia entre las dos familias de nosotros. El nosotros meramente intencional es punto de partida y también, en última instancia, de llegada de los actos, que sólo redundan en su beneficio. El nosotros espiritual es únicamente punto de arranque de los actos, porque no se beneficia con ellos. Es la misma diferencia existente entre los correlativos sujetos singulares. De aquí la diferencia de vinculación entre los componentes del nosotros en uno y otro caso. En el nosotros intencional, la solidaridad se establece por la unidad de fines, de actos, de provechos o ganancias; el carácter concreto de las obtenciones, el riesgo de que sean disputadas, la

necesidad de conservarlas y acrecentarlas, estimulan la cohesión. En el nosotros espiritual hay solidaridad en los propósitos y los actos, pero falta ese poderoso elemento unificador de los intereses prácticos comunes; no hay ganancia para el nosotros, porque la espiritualidad es donación y no apropiamiento, pero el vínculo se robustece por la participación en una faena ideal común y la mutua estima que de ello resulta. En cuanto entidad no espiritual, un nosotros familiar, de clase, profesional, etc., procura ciertos fines y reparte los beneficios en el grupo. En cuanto entidad estrictamente espiritual, un nosotros constituido por intereses religiosos, éticos, científicos, artísticos, no saca ventaja de sus obtenciones, sino que las deja a disposición de todos. Aquel nosotros está cerrado, vuelto hacia sí, porque su razón de ser reside en él mismo, y suele ser exclusivista; éste se halla abierto, vuelto hacia sus finalidades.

Por la dualidad humana, que unas veces es superposición y otras intrincamiento, es difícil la existencia de nosotros puros de uno u otro género; son frecuentes las formas originariamente mixtas, y las que aspiran a ser puras nunca dejan de admitir circunstancialmente alguna dosis del elemento que pretenden excluir. Un nosotros organizado para obtener ciertas ventajas para sí, caerá en la cuenta de que los demás tienen derecho, en su línea, a ventajas parecidas, y acaso proclame ese derecho y aun luche por él. Un nosotros que por su constitución sea de tipo espiritual, puede tender a cerrarse para capitalizar en su provecho ciertas ventajas (economicas, de poder o de prestigio) derivadas lateralmente del ejercicio de su función propia. El nosotros será preponderantemente intencional o espiritual, según sea en él fundamental u ocasional el regreso subjetivo. Si el propósito constitutivo es la obtención de beneficios para el nosotros, éste será sobre todo intencional; si esa obtención es circunstancial e indirecta, y la proyección principal es espiritual, el nosotros será preferentemente espiritual. Todo ejercicio de la mera intencionalidad lleva

en germen y puede desarrollar la proyección espiritual; ninguna actividad espiritual puede mantenerse a la larga absolutamente pura, porque los hombres que la ejercen no pueden hurtarse a los condicionamientos de la existencia humana, que reposa en gran parte sobre bases no espirituales.

Cada nosotros recorta para sí un recinto, fuera del cual se hallan los ajenos a ese nosotros, los ellos, sueltos o componiendo otros nosotros sentidos como "vosotros". Como se desprende de lo anterior, los nosotros intencionales en cuanto tales se separan de los ellos y los vosotros, con los que mantienen relaciones de indiferencia, de solidaridad más o menos parcial, de conflicto, etc. En cambio, los nosotros espirituales no se cierran a los ellos o los vosotros; más bien se consideran sus órganos, sus servidores y mandatarios, aunque a veces se sientan ignorados y aun repudiados. La función espiritual no necesita de ninguna solicitación extraña; pertenece a su esencia moverse y justificarse por sí misma y ser, en principio por lo menos, tan indiferente a la animadversión como al halago.

El nosotros intencional suele ser indirectamente un instrumento de espiritualización. La coordinación de intereses prácticos acarrea la proximidad humana, la experiencia del tú, y esta experiencia facilita la del él, que es la auténtica experiencia espiritual. Hay conducta ética como sabemos, cuando el yo se proyecta hacia otro yo y asiente a él activamente como tal, prescindiendo por entero de cualquier nexo efectivo y real con ese yo; cuando le interesa no porque sea un miembro de su nosotros, no porque entre con él en la conexión del yo con el tú, sino meramente porque es un yo. Toda posición hacia uno mismo o hacia un tú, para que sea absolutamente ética, tiene que renunciar idealmente a sentirlo como el yo-mismo o como un tú, y considerarlo en sí y, por tanto, como un él. Pero, psicológicamente, la experiencia del yo en el él requiere la del yo-mismo y la del tú; no corresponde decidir aquí la debatida cuestión de si la experiencia del tú es anterior a la del

propio yo, o viceversa, pero creemos que una y otra anteceden a la actitud que se proyecta limpiamente hacia cualquier yo como tal, proyección que no puede concebir su objetivo sino como un él, como un otro radical. El tú, según la determinación que hemos hecho antes, siempre compone con el yo un nosotros; la relación del yo con el tú reviste de continuo cierta intimidad que los asocia, y aun es lo normal que el yo aplique al tú el posesivo "mi": mi hermano, mi amigo, mi vecino, mi corresponsal. Todo aquel a quien un yo llega a sentir como un tú ha entrado o entra con él en una situación especial que lo separa de los ellos; el yo establece con el tú una conexión particular, le otorga un privilegio que niega a los ellos. Es comprensible que la primera actitud del yo hacia el tú sea la intencional, que luego repare en la autonomía y en el ser para sí del tú y asuma respecto a él la postura espiritual, y que más adelante caiga en la cuenta de que cualquier él es un yo con plenitud de ser y sentido, y le extienda así la experiencia espiritual realizada sobre el tú y facilitada por su proximidad y evidencia.

Al yo le es esencial la relación con las demás categorías subjetivas. El yo es expansivo, trascendente; unas veces vuelve luego sus intenciones sobre sí mismo, y otras las proyecta desinteresadamente sobre lo ajeno, pero su movimiento es siempre un salir de sí: la intencionalidad no es concebible de otro modo. En este salir de sí logra una visión objetiva de la exterioridad, y de acuerdo con ella regula su conducta emocional y volitiva. La exterioridad es para él, en gran parte y desde el primer momento, social, humana. La sociabilidad es, como hecho general, anterior al hombre; no sólo se da en muchas especies animales y muestra, en las más próximas a él en la jerarquía zoológica, caracteres entre los cuales algunos anticipan rasgos de las relaciones humanas, sino que es probablemente elemento capital para el tránsito de lo inmediato prehumano a lo propiamente humano. La existencia de la comunidad es requisito inexcusable para que se constituya el lenguaje objetivo, condición del funcionamiento normal y acumulativo

de la intencionalidad en cada sujeto; y es también el lenguaje, promovido por la situación comunal, lo que otorga de rechazo a ésta su carácter exclusivo y diferencial como comunidad humana, al convertirla en lo que hemos denominado comunidad intencional. La primera gran repercusión de lo social en el hombre nos parece consistir en el aporte que a cada uno trae la intencionalidad colectivizada, la acumulación y circulación constantes de contenidos objetivos, porque si bien supone la intencionalidad singular, la apoya, estabiliza y extiende, poniendo a su alcance un depósito de incalculable riqueza, hasta el punto de que no podríamos imaginar cómo sería cada mundo individual privado de la contribución colectiva. Nótese que la participación social no se restringe a proveer materiales al individuo, sino que también le sirve de aleccionamiento, estímulo y enmienda. Sin advertirlo, cada uno previene o corrige las desviaciones y arbitrariedades en la percepción e interpretación de la realidad, por el influjo de un sutil y omnipresente control social. La prueba de la eficacia de este control la ofrece el solitario, el hombre que habitualmente esquiva el trato con los demás, en el que son frecuentes las manías, las ideas fijas, los desequilibrios, las concepciones y estimaciones disparatadas de personas, cosas y sucesos. Cualquier desnivel muy acusado entre el individuo y su contorno humano origina de alguna manera soledad y disminuye o invalida el efecto del indispensable control colectivo de que vamos hablando; la historia abunda en ejemplos de cómo la posesión y ejercicio del poder absoluto conducen a situaciones psíquicas anormales, que lindan a veces con la demencia o desembocan en ella.

El nosotros no es por lo general un hecho externo a cada uno, un todo con el cual el individuo no guarde más conexión que su inserción y participación en el conjunto, al sentirse articulado en él. Si así fuera, la relación sería caediza y sujeta a revisión en cada oportunidad. Los nosotros sentidos como tales fomentan en muchos casos la actividad subjetiva, porque favorecen la postura trascen-

dente dentro del nosotros mismo, y por la aplicación a faenas que son connaturales a éste; el individuo aislado puede actuar o quedar más o menos vacante, pero el nosotros es de por sí tarea, bien porque el vínculo haya sido establecido en vista de algo, bien porque los intereses más pasivos se movilizan al organizarse en complejos solidarios. La conexión crece en intensidad cuando compromete profundas exigencias humanas y suscita movimientos afectivos; se constituye entonces como realidad palpitante dentro de cada yo, y aun en ciertos casos y momentos desplaza y remite a un segundo plano todo lo demás. No por ello es lícito suponer siempre en tales situaciones un aminoramiento del yo; a veces coinciden con una vigorosa autoafirmación, en la que el sujeto se pone al nosotros como podría ponerse enérgicamente a un propósito cualquiera, del orden natural o del espiritual. Si el yo mantiene su consustancial función objetivante, no hay proyección suya, por mucho que lo monopolice, que sea capaz de desvirtuarlo. En cambio, sí hay deterioro o destrucción del yo cuando la actitud objetivadora es atenuada o suprimida, como en los fenómenos de muchedumbre, que se caracterizan por el robustecimiento del fondo de estados en el individuo y la mengua correlativa de la función intencional; aquí puede hablarse de una recaída en lo prehumano o preintencional, con el desborde de oscuras fuerzas impulsivas que sólo utilizan los vestigios intencionales como pretextos, como configuradores de blancos sobre los que dispararse. Debe distinguirse, con todo, entre la muchedumbrización primaria, en la que lo fundamental es el desborde impulsivo, la liberación de poderes elementales, y lo demás es accesorio, y la muchedumbrización rigurosamente encuadrada en marcos intencionales dados previamente, en la cual la fusión multitudinaria y la descarga de potencial emotivo y volitivo ocurren sobre esquemas que cuentan con un consenso anterior y no logrado por muchedumbrización. En rigor, las situaciones multitudinarias se distinguen del nosotros en que en éste cuenta cada yo, y aun en los casos en que se supedita en medida notable

al conjunto, el yo lo hace con conciencia de la supeditación, sin dimisión de su yoidad. En cuanto a la valoración de la adhesión del individuo al nosotros, depende de la valoración que el nosotros merezca y del tipo de adhesión del individuo. Género especial y acaso extremo de esa adhesión es el tan sugestivamente teorizado por Royce, con abundantes implicaciones metafísicas y religiosas y atribución de los valores supremos, en su filosofía de la lealtad.[1]

El problema de la comprensión del prójimo ha sido muy debatido en la psicología y la filosofía, sobre todo a partir de Dilthey. Sean cuales fueren la dificultades del asunto –y son cuantiosas– parece haber acuerdo en considerar este conocimiento mucho más adecuado y cierto que el de los otros órdenes reales, en cuanto es saber de una realidad que se aprehende en su interioridad, en su entidad última y verdadera. El otro no es para el yo cognoscente una "cosa", un fragmento de una realidad que le sea radicalmente extraña y ajena. No es tampoco meramente un ente con el que entre en una relación de homogeneidad ontológica, con el que sólo establezca una conexión de continuidad o unificación, de índole vital o emotiva. La intencionalidad se lo presenta como un objeto que es también un sujeto, como un semejante que es un otro. Esta duplicidad de identidad y extrañeza, de ser el otro también un yo, pero otro yo, condiciona los comportamientos del yo hacia el otro. Nada más próximo al yo que el otro en cuanto es comprendido como un yo; pero nada, desde cierto punto de vista, tan extraño y ajeno, tan huraño y cerrado, porque ninguna otra estructura real es tanto "ella misma" como el yo, ninguna es tan rebelde a la mediatización, a convertirse propiamente en "lo mío".

En toda la realidad, un yo sólo puede tener por amigo, en el sentido cabal del término, a otro yo; pero tampoco hay para él otro riesgo de enemistad verdadera que el que le venga de otro

[1] Josiah Royce, *The Philosophy of Loyalty*, 1908, y *The Problem of Christianity*, 1913.

yo. Las cosas son para nosotros indiferentes, neutrales; ni amigas ni enemigas. Se nos manifiestan útiles o nocivas, gratas o desagradables, y podemos ponerlas a nuestro servicio aprovechando directamente su utilidad, disponiéndolas artificiosamente de modo que nos rindan otras utilidades, evitando su nocividad y aun transformando ésta en provecho. Como no hay en ellas un centro que nos conozca o comprenda, ni asienten a nuestros fines ni ex profeso los contrarían. La amistad que parece brindarnos en ciertos casos el animal es forzosamente incompleta y en gran parte ilusoria; le prestamos, sin darnos cuenta de ello, un rudimento de humanidad, tras el cual lo único cierto es la capacidad de una ciega adhesión emocional, que en sí no pasa de originar cierta especie de contacto vital. Con el yo ajeno, si entra en efectiva relación con el nuestro, nunca somos neutrales, por lo mismo que es otro yo y sabemos que él tampoco es indiferente para con nosotros. La relación va desde la perfecta solidaridad y compañía –la única solidaridad y compañía reales para el hombre–[1] hasta

[1] El tema de la soledad y de la compañía se complica si se convierte en el de las soledades y las compañías, esto es, si se renuncia a tomar únicamente en cuenta la soledad y la compañía reales y auténticas, que son las de un yo con respecto a otros yos. Si las expresiones se relativizan, surge una diversidad de planos y matices. Los entes inorgánicos carecen de todo punto de ese tipo de relaciones. Los seres orgánicos mantienen entre sí relaciones que se pueden llamar de soledad y de acompañamiento. El hombre se siente solo ante lo inorgánico, pero toda vida le es en algún modo compañía, desde la más humilde existencia vegetal; la naturaleza orgánica le es al mismo tiempo apaciguadora y estimulante, porque lo que es vida en él comulga con esa vida. Desde otro punto de vista, hay el anhelo de una compañía perfecta y absoluta, con alguien que nos comprenda totalmente, que nos asista con un poder incontrastable, que no nos deje nunca solos: con Dios. La misma demanda que promueve la paulatina espiritualización, y con ella perfecciona poco a poco la condición del encuentro de cada yo con los otros, se eleva a la concepción de ese otro encuentro perfecto y sin restricciones. El cristianismo no sólo proporciona al creyente esta compañía, sino que todavía la mejora tornándola más cálida, merced al maternalismo de María y a la doble naturaleza de Cristo; por su costado

la enemistad extremada, la radical hostilidad que ansía nuestro aniquilamiento- y tampoco existe para el hombre otra enemistad, otra verdadera hostilidad fuera de ésta. El hombre paga el privilegio de ser el único ente al que le es dado disfrutar del pleno amor y de la total compañía, con la desventaja de ser también el único que pueda hallarse en una soledad amenazada y sobre el cual pueda recaer un odio mortal. Todo ello proviene de esa relación del yo con el otro, en la que se confrontan y mutuamente se penetran y comprenden dos estructuras intencionales como totalidades, y también en sus especiales dimensiones, provocándose acuerdos y conflictos infinitamente diversos en el género, en los matices, en la intensidad. Con la intencionalidad aparecieron en el universo los únicos entes que realmente son, porque son en sí y para sí, y de este modo cumplen la perfección del ente; apareció también, como germen y como realidad, el espíritu, mediante el cual el ser se vuelve y proyecta conscientemente sobre sí mismo en intención de universalidad, con lo que la realidad entera se completa, se redondea y celebra el final encuentro consigo misma. Pero todos estos bienes se logran a costa del dolor auténtico, del odio y del mal fundamentales, que son los que experimenta un yo por obra de otro yo. Con la prerrogativa de ser el yo el único ente que puede decir "sí" a otro yo, está dada la de ser igualmente el único que le puede decir "no".

En parte muy considerable, el yo se realiza en su relación con el otro. No sólo le llegan de él, como de un espejo, muchos de los elementos con que compone su propia imagen, completándose así en el posible autoconocimiento, sino que recibe de él multitud de influjos efectivos. En sentido positivo, hay que contar las impresiones de gozo, fuerza, prestigio, seguridad, etc., que recibe en

---

humano, Cristo corrige la impresión de lejanía que pudiera producir el Dios Padre y parece adecuarse a una compañía que conserva su sentido absoluto y le agrega una componente de entrañable acercamiento humano.

su trato afortunado con un tú que de algún modo le es favorable o sobre el cual ejerce influjo o dominio, y también las que le llegan de una oposición o resistencia a la que consigue sobreponerse. En sentido negativo, están los fenómenos de depresión o desmedro originados por una actitud displicente o francamente adversa del semejante.

Los tús más próximos reconocen una raíz que cala más hondo que la estructura intencional. En la conexión entre padres e hijos, de los esposos entre sí, de los hermanos entre ellos, existe una originaria componente biológica y una afectividad primaria dependiente de la comunidad vital y de la consiguiente solidaridad de intereses que provoca el sólido vínculo natural. Todo esto, por sí solo, no es específicamente humano, pero pasa al punto a serlo por la inevitable inclusión en los marcos intencionales, por la objetivación y comprensión de cada miembro de la relación por el otro o los otros, de manera que bajo la organización intencional u objetivada de los contactos funcionan tendencias unificantes previas, que conservan su energía nativa aunque revistan las formas objetivas que la intencionalidad les impone. El traslado o extensión de los sentimientos de este género nos parece un hecho capital del que no puede prescindirse para entender ajustadamente cualquier relación íntima con el tú. En toda estrecha conexión con el prójimo resuena un eco de esas relaciones, de acuerdo con las situaciones y la gradación de las edades: un sentimiento más o menos vago de disposición paterna o materna, hacia los más jóvenes; de afección y acatamiento filiales, de los más jóvenes hacia los de edad mayor, y de sentimiento fraterno, entre los que no se sienten muy desemejantes en las edades. El paternalismo se suele infiltrar en la actitud de quien dispone de poder sobre los demás o ejerce cualquier faena de dirección o adoctrinamiento, y el maternalismo está patente en muchas tareas de asistencia social, por las que desde antiguo han sentido predilección las mujeres. En las relaciones maritales muy consolidadas, no es raro

que alrededor del amor bipolar se constituya entre los cónyuges una fraternidad con matices de paternalismo y maternalismo. La fraternidad se ha considerado de ordinario como el lazo ideal entre los hombres, como la forma por excelencia de la interrelación humana. El cristianismo debe no poco de su alcance y sentido universales a la trasposición religiosa y ética de estas relaciones que, él únicamente entre todas las religiones, ha sabido cumplir. En todo hombre, en los instantes de abandono y angustia, surge la necesidad de recurrir a un padre que lo comprenda y lo apoye; a una madre que lo consuele y lo acoja en su regazo; de reencontrarse con sus semejantes en una comunidad fraterna. En cuanto forma de deseable modo de enlace entre los hombres, no se concibe por lo demás otro modelo que el de una libre fraternidad, con todos los requisitos de igualdad, vivo afecto y constante auxilio mutuo que una depurada fraternidad supone. Aunque creamos que nuestra interpretación está clara, debemos insistir en que las raíces naturales de los hechos a que nos vamos refiriendo arguyen contra la índole exclusivamente humana de estos hechos mismos. La materia prima de su ser le viene al hombre de capas infrahumanas; esa materia se transforma por entero y pasa a ser cosa diferente por obra de la constitución intencional y la espiritualización. La objetividad percibida se elabora con la materia vivida de la sensación. La difusa afectividad y la impulsividad activa son hechos prehumanos, lo mismo que la tendencia gregaria, que pasan, transformándose, a ser hechos humanos cuando surge el sujeto con el mundo objetivado a su alrededor. Lo incomparable del suceso de que exista un yo y perciba cosas y otros yos, determina la incomparabilidad de todas las relaciones entre estos términos, por muy identificables que sean las situaciones infrahumanas que les sirven de antecedente y aun de subsuelo material.

Por mucha dignidad y aun por muchos contenidos éticos que atribuyamos a la conexión positiva con el tú, la pura relación ética, en cabal sentido espiritual, no se entabla con el tú, según se

sostuvo al tratar del valor ético, sino con el él. Para cada sujeto, el tú es siempre algo "suyo", y supone en sus comportamientos hacia él una porción de regreso subjetivo. La actitud desnudamente ética se proyecta hacia el yo por serlo, y la obligación crece con la trascendencia que ese yo encarna, por lo cual la obligación absoluta recae sobre el otro en cuanto trascendencia plena, en cuanto yo espiritual. Para que la actitud hacia el otro revista calidad propiamente ética, el tú debe ser privado idealmente de su condición de tú, de toda particular y efectiva alianza con el agente de la intención; su yoidad debe ser puesta "entre paréntesis", enfocada en su estricta ajenidad. El yo compone nosotros con el tú, y en todo nosotros late una separación, un recorte en beneficio del ámbito que el nosotros aísla; aunque nos abstengamos de mirar como adversarios a los otros yos o a los vosotros, ya por sí solo el recorte del nosotros señala una contraposición en desmedro de lo que queda fuera, salvo en los casos del estricto nosotros espiritual, que se vuelve conscientemente hacia los otros, por lo menos en el orden de los fines, y se prohíbe por lo mismo cualquier regreso subjetivo. En rigor, pues, la postura espiritual tiene en cuenta el él, y le es indiferente donde lo encuentre o, mejor dicho, lo encuentra por todas partes donde haya un yo: en los ellos, en los tús y en el propio yo, sólo que despoja a estos últimos de ser respectivamente, tús y mi-propio-yo. Por ejemplo: cuando yo o mi nosotros afirma, respectivamente, *mi* o *nuestro derecho*, la actitud será meramente intencional si lo afirma porque es *mío* o *nuestro*, y espiritual si lo proclama o defiende porque es *derecho*, esto es, viendo en el yo y el nosotros, no los que les conciernen, sino un yo o un nosotros cualquiera.

La situación, sin embargo, se altera y complica en la práctica, pero sin que se modifique en lo fundamental. El propio yo, el tú en cualquiera de sus relaciones positivas con el yo, no reconocen por ellos mismos privilegios desde el punto de vista espiritual último; pero los poseen por motivos que podrían llamarse

circunstanciales, si bien de una circunstancialidad permanente. Restringido y especializado, por la innegable limitación de cada yo, el círculo de sus actos, el alcance y poder de su mirada intencional, cada sujeto se halla circunscrito, tanto en sus posibilidades meramente intencionales como en las espirituales, y su contorno accesible dibuja el territorio de su acción eficaz, de su obligación perentoria. Una vaga aspiración a lo lejano puede ser expresión de auténtico universalismo, pero puede también disimular un inconsciente conato de eludir la apremiante cercanía, la obligación que se nos manifiesta por imperio de la circunstancia próxima. La circunstancia no es en sí sino circunstancial, pero con frecuencia es la mejor piedra de toque para lo fundamental. La máxima, tan recomendada por Goethe, de que debemos preferir el "deber próximo", vale pues, en parte, como preventivo o correctivo contra ciertas fugas ante lo inmediato que el sujeto suele anotar en su haber, interpretadas como aplicación a nobles finalidades lejanas que, si no pueden ser alcanzadas, no es por culpa suya. Este respecto no agota la significación del deber próximo. Por ser cada yo un yo-mismo, su deber hacia la yoidad revierte en primer término sobre sí, como un otro, según lo sentado antes, pero como un otro que está en primer lugar en el orden, que debe ser considerado *antes que los demás*, pero *no más o mejor que los demás*. La preferencia, podríamos decir, es formal y no material; de mera prioridad, y no de calidad diferente. Lo mismo, más o menos, vale para la conducta del yo hacia los otros; los más cercanos tienen primacía, pero sólo en el orden de la consideración, no en la calidad de ésta. Sólo así la postura espiritual se convierte en un comportamiento real, en un régimen de efectiva colonización del mundo, en el cual cada uno tiene a su cargo una tarea definida, y la espiritualidad no se pierde al repartirse por los ilimitados horizontes a que espontáneamente tiende. El espíritu es universalista por esencia, pero su faena no ha de entenderse como una realización universal, total, emprendida por cada centro espiritual,

sino que cada uno ha de contribuir dentro del propio cercado en una empresa de conjunto, que como tal es la empresa del espíritu humano.

En la actitud natural o espontánea, el propio yo es para cada uno un yo, el tú es un casi-yo, y los ellos son, en variables proporciones, casi-tús y casi-cosas. Muchos que serían incapaces de causar la menor molestia a un tú con el que mantuvieran algún leve trato social, apretarían sin titubear el timbre cuyo sonido produjera la muerte de un desconocido y remoto mandarín, si con ello heredaran su fortuna, y esto aun en el caso de que la herencia fuera bien modesta. La experiencia del tú es probablemente indispensable para saltar a la del él como un yo; es más fácil llegar a ver un yo pleno en un tú que en el distante él, el cual, en los casos extremos, se concibe como una entidad numeral, como unidad canjeable y desprovista de contenido. Pero realizada en el tú la experiencia del yo ajeno, enderezada hacia ese yo la mirada espiritual, se puede generalizar sin más hacia todo otro, por lo mismo que la actitud espiritual hacia el tú consiste en advertirlo como un otro.

Por esa experiencia del yo en el tú y la correlativa inclinación o posibilidad de pasar a la actitud espiritual respecto a cualquier él, sucede que no es necesario que el nosotros posea de antemano carácter espiritual, para que se den en él gérmenes o ingredientes espirituales; en su interior pueden aparecer elementos de este género, independientemente de la calidad del vínculo que propiamente lo constituya, y no debe causar sorpresa descubrir momentos de pura espiritualidad aun en el seno de agrupaciones de finalidades resueltamente egoístas y hasta criminales.

Para la constitución del yo como mera intencionalidad es indispensable el contorno humano; de muchas maneras contribuyen los demás a que cada yo realice su esencia y cumpla sus intenciones, hasta el punto de que un yo solitario en medio del mundo natural es inimaginable. Más evidente todavía resulta la

imposibilidad del total aislamiento del yo espiritual. En primer término, la espiritualidad se constituye sobre la mera intencionalidad, que ya requiere el concurso de los otros. Por su propia cuenta, el espíritu es salida hacia fuera, trascendencia total, absoluta proyección hacia lo otro. La cultura objetiva, sin la cual el yo intencional es inconcebible, y que es más necesaria todavía para el yo espiritual, es la creación y el legado de una comunidad en su existencia a lo largo del tiempo; no sólo supone la presencia de coetáneos que la viven, la comprenden y la utilizan, coincidiendo en su trato con ella, sino que pone a cada yo, por su intermedio, en una especial convivencia con las generaciones abolidas, cuya más pura sustancia lo sustenta. Y la proyección ética, esencial para el espíritu, requiere ineludiblemente contar con los otros y aun en eso consiste, ya que es ponerse a un principio que sólo en los yos puede ser encontrado. Así como el yo intencional necesita de los tús y los nosotros, y quedaría desde el comienzo fracasado y trunco sin ellos, así el yo espiritual sólo se realiza en la ideal comunidad de los espíritus, en el final encuentro de cada uno con los demás, configurando de esta manera una fraternidad en la que no queda ningún rastro de relación concreta o práctica; una especie de nosotros diferente de todos los nosotros efectivos y limitados, que asocia al yo con todos los ellos y comprende el cuerpo completo de la humanidad como realidad espiritual.

CAPÍTULO XI

Historicidad

La cuestión de la historicidad se halla indisolublemente ligada con la del tiempo. La negación o desvalorización del tiempo, o su concepción como un carril neutro que lo mismo puede ser recorrido en un sentido que en otro, elimina de antemano cualquier tipo de interpretación historicista. La historicidad sólo puede ser atribuida a realidades para las cuales la temporalidad sea una componente efectiva. La efectividad del tiempo no se satisface con que el tiempo palpite en instantes aislados o en trayectos separados, sino que requiere, para que sea verdadera, que las series enteras sean recorridas por una vibración temporal continua, porque la historicidad no sólo exige una adscripción actual al tiempo, sino una conformación temporal del ente, esto es, que su realidad se amase con tiempo: este tiempo concreto en la entraña del ente no puede ser concebido como instantaneidad, sino como algo que cuaja en registro del acaecer temporalizado, en viva acumulación de pasado. Hay historicidad para cada instante de un ente cuando puede decirse con razón que el pasado no ha transcurrido para él en vano.

La filosofía occidental ha sido, en su parte más considerable y salvo los últimos acontecimientos, racionalismo y, por lo demás, está toda ella teñida de un intelectualismo notorio. El racionalismo, sobre todo en sus formas más crudas y menos críticas, lo sacrifica todo en las aras de la estricta exigencia racional; practica el culto de las esencias y de la logicidad, y condena sin remisión

cuanto se les opone. El modelo por excelencia del racionalismo antiguo lo proporciona la metafísica eleática, con su omnímoda afirmación de la identidad; nada más distante de cualquier admisión historicista. La vocación intemporalista de la mente griega se muestra patente de muchos modos: por ejemplo, cuando aceptada al comienzo por ventura la movilidad del ser, se la desvirtúa en seguida con la tesis del "eterno retorno", que convierte los lapsos de transformación en una gran sucesión de ciclos idénticos, especie de rodeo mediante el cual se restituye la inmovilidad o la estabilidad; y también cuando el atomismo, necesitado de la movilidad, la restringe a la capacidad de los átomos para cambiar de situación, manteniendo la inmovilidad y estabilidad en el seno de cada átomo, esto es, en el fondo último de la realidad.

En sus direcciones más influyentes, el pensamiento moderno[1] se declara igualmente en favor del intemporalismo. Intemporalista es el racionalismo de Descartes y Spinoza; intemporalista es la nueva ciencia de la naturaleza, matematizada de arriba abajo, cuyo ideal es convertir el más concreto de sus materiales, la masa física, en un haz de datos mecánicos. La reducción de la materia a espacio por Descartes es el valiente cumplimiento de un anhelo latente en todo racionalismo, que no se satisface sino cuando llega a la total transparencia y matematización de lo real. Por Hobbes y los materialistas del siglo XVIII, esta línea de pensamiento, estimulada por el auge de la ciencia física, inspiró el cientificismo mecanicista del siglo XIX. El darwinismo, aunque llevaba en sí elementos para contribuir a una interpretación historicista de la naturaleza, sirvió en los primeros trances para apoyar el mecanicismo intemporalista, porque lo más visible y considerable en él era la reconducción del finalismo biológico al causalismo mecánico, con la corroboración consiguiente de esa

[1] Cuando decimos pensamiento moderno o filosofía moderna, nos referimos a la etapa que comprende desde el Renacimiento hasta Kant.

concepción intemporalista, en tanto que la seriación histórica de los seres vivos debía hacer poca mella en una concepción que veía el fondo último de la realidad, su definitivo estrato ontológico, en las masas físicas y sus movimientos, de los que todo lo demás se consideraba fenómeno sobreagregado.

En el seno del racionalismo del siglo XVII habían aparecido ya, sin embargo, los primeros gérmenes historicistas, con la filosofía de Leibniz, prenuncio, por algunos de sus costados, de las concepciones románticas. Las mónadas leibnicianas, fundamento de la realidad, son entidades en cierto modo históricas. Estas "sustancias simples que entran a formar los compuestos" se hallan sometidas a un cambio continuo, y cada uno de sus estados "es naturalmente consecuencia de su estado precedente, de tal modo que el presente está grávido de porvenir". En varias de sus dimensiones se puntualiza en Leibniz una postura que lo convierte en el más interesante, si no en el más grande filósofo de su época: la del racionalista que se abre a intuiciones cuya consecuencia será a la larga la superación del racionalismo logicista y estático. Así, por ejemplo, su predilección por las imágenes vitales, contra las mecánicas; su profunda comprensión de la continuidad, que informa su metafísica, estimula su hallazgo del cálculo infinitesimal y lo acerca por este lado a la flexibilización hegeliana de la razón, y aun esa concepción suya del pensamiento filosófico como integración a lo largo del tiempo, que también tiene bastante que ver con la interpretación de la historia de la filosofía ofrecida por Hegel. Eslabón postrero del gran racionalismo del siglo XVII, una de sus varias caras se vuelve hacia el futuro, que eran las tesis revolucionarias del Romanticismo. Como sus mónadas, él también estaba denso de pasado y grávido de porvenir.

Con los románticos sobreviene un evolucionismo metafísico, una especie de gradación del ser en etapas, cada una de las cuales se halla preparada por la anterior y la rebasa en dignidad. Para ser propiamente historicista, este esquema, tal como se da en

Schelling y Hegel, no necesitaba sino la temporalidad, que el idealismo romántico no se arrojó a introducir en el ser. En cambio, supo iniciar la reivindicación del tiempo por otro lado, por el de la historia humana, abarcada por primera vez con una comprensión amorosa y profunda, y convertida en uno de los principales temas de la reflexión filosófica. El curso sinuoso e imprevisible de los acontecimientos humanos, la unicidad irrepetible de las personalidades, situaciones y procesos históricos, no eran ya un argumento contra el saber de ese género de hechos, saber que hasta entonces se había mantenido humildemente muy por debajo del de lo matemático y lo físico, del que podía formularse "more geométrico" y según la estricta racionalidad eleática o cartesiana. A Bergson le estaba reservada –y constituye sin disputa su mayor gloria– la hazaña filosófica de llevar la temporalidad viva al corazón del ser, y aun de convertir el ser mismo en viva temporalidad, con lo que se inaugura un historicismo metafísico que ya había quedado bosquejado, aunque imperfectamente, en las metafísicas del desenvolvimiento intemporal de un Schelling y un Hegel. Todo ello, por sus esfuerzos, tanteos y transiciones, equivale a un largo combate entre el racionalismo de la identidad rigurosa, lo que podemos llamar el eleatismo, y el temporalismo. La razón, mientras se complace ante todo en sus propios juegos, se tiene por la instancia inapelable y no acepta, para forjarse una imagen de lo que realmente es, sino lo que entra holgadamente en sus categorías, sobre todo en la de identidad. El tiempo es menospreciado por su irracionalidad, se lo juzga uno de los aspectos típicos de la apariencia. Pero el trato continuo con la realidad va mostrando la insuficiencia de la razón eleática; la admisión de la continuidad como principio cósmico, por Leibniz, es una de las mayores correcciones impuestas al esquema eleático y cartesiano, y presagia la aceptación de la fluencia temporal. En términos generales, el tránsito desde la fijeza y la identidad, exigencias del racionalismo clásico, al temporalismo, supone un abrirse a la realidad misma,

una supeditación de las demandas racionales a los informes de lo real. Y entre aquella fijeza e identidad, y la aceptación de la fluencia temporalista, se intercalan concepciones intermedias, y entre ellas las del evolucionismo intemporal, tal como lo representaron las metafísicas de Schelling y Hegel, y tal como, paralelamente, apareció en algunos biólogos, que reconocieron la disposición en serie seguida de las especies, pero sin concebirla todavía como proceso de descendencia a lo largo del tiempo.[1]

La atribución de papel metafísico al tiempo es uno de los hechos capitales de la filosofía actual, y acaso su más radical originalidad. Una de las consecuencias más considerables –no, por cierto, del temporalismo únicamente, sino de todo lo que lo engendra y desemboca en él– es el planteo de un problema en el cual se está muy distante de haber alcanzado resultados satisfactorios: nos referimos a la necesidad de un arreglo de cuentas entre la razón y ciertos aspectos ontológicos que parecen ir contra ella, entre los que figura el tiempo en primera línea. Lo más frecuente, por cómoda contraposición y salto de un extremo al otro, ha sido proclamar un resuelto irracionalismo, cuya exposición y defensa llevan ya el vicio interno de que necesariamente han de hacerse según formas mentales y verbales referibles en última instancia a la lógica de la identidad, dependencia o expresión de la vieja razón del eleatismo. Sea como fuere –pues el asunto no interesa aquí– lo importante es consignar el carácter temporalista y aun historicista de las mayores tentativas metafísicas de nuestros días, de aquellas que con mejor derecho aspiran a ofrecernos una imagen de la realidad en sus raíces y procesos, que resulte satisfactoria.[2]

[1] Sobre algunos de estos puntos versan nuestros trabajos "Temporalismo" (en *Filosofía contemporánea*, Losada, 2ª ed., 1944) y "Sobre los problemas de la razón y la metafísica" (en *Papeles para una filosofía*, Losada, 1945).

[2] Historicista es el bosquejo metafísico expuesto en el apart. 3 del cap. VI de este libro.

Así como a las metafísicas intemporalistas del racionalismo del siglo XVII correspondió la concepción científica del mundo mecanizado, ajeno al tiempo en sus capas profundas, así a las metafísicas de la temporalidad se aparean ahora vistas científicas que cuentan con el tiempo y lo tienen por elemento imprescindible. Una interpretación historicista, tácita o expresa, se puede descubrir en las actuales concepciones sobre el átomo y sobre el universo físico en su conjunto, es decir, así en lo tocante a las partes menores como en lo concerniente al cuerpo total que componen. El mundo de los organismos muestra con mayor evidencia su condición histórica. El hecho sorprendente de la trasmisión continua de la vida, sin interrupción a partir de las primeras células, destaca la unidad de la larga cadena de formas, en complicación creciente, que se prolonga desde los modestos orígenes en que el ser vivo es apenas una partícula de sustancia animada, y llega a la complejidad portentosa de los organismos superiores. El carácter marcadamente histórico de la serie vital no se manifiesta solamente en el enlace por la generación y la herencia, sino también porque, a lo largo de la serie, parece ir realizándose, por medio de tanteos, ensayos y constante perfeccionamiento, una faena consistente en el aumento progresivo de la complicación y unificación, en la constitución creciente de la coordinación y de una interioridad, y en un paulatino abrirse a la realidad circundante, todo lo cual proporciona las bases orgánicas y psíquicas sobre las que se implantará la estructura intencional humana.

En este punto tropezamos con una cuestión de significación máxima. La atribución de historicidad a toda realidad nos parece una hipótesis justificada, esto es, de la que se puede decir lo único que, según Jeans, es lícito sostener respecto a cualquier generalización sobre hechos, cuando parece plausible y no se conocen hechos que la desmientan: que es defendible. Y no sólo nos decidimos por la historicidad de la realidad en cuanto fenómeno, sino también en cuanto realidad última o fondo metafísico de las co-

sas, porque creemos que si hay una experiencia metafísica posible y válida, ella, según los testimonios filosóficos de mayor peso en nuestra hora, confirma tal hipótesis y se contrapone a la adversaria. Pero distinguimos entre el hecho general de la historicidad, y las formas que la historicidad asume en cada uno de los grandes apartados de la realidad. En nuestra opinión, hay un principio común y superior a la historicidad, que es el trascender universal;[1] este ímpetu, en las instancias reales, se realiza o actualiza temporalmente, históricamente. Pero la trascendencia temporalizada no es un flujo indiviso y caótico, una corriente informe y sin cauces. El mundo es cosmos, realidad sólidamente estructurada y cualificada, con una ordenación rigurosa; si así no fuera, no habría sino un caos en el cual el trascender mismo fracasaría. Si el mundo existe y podemos hablar de él, es porque es cosmos. La trascendencia sólo puede pasar de ciego ímpetu o conato, a efectividad con diversificación creciente, porque se constituye centros desde los cuales funciona, focos de un trascender cada vez más perfecto y cabal. La historicidad, consecuencia del encauzamiento temporal del trascender, no es una procesualidad uniforme ni altera por sí sola y directamente sus ritmos y modos, sino que se regula y diversifica según la índole de las estructuras en las cuales ocurre, sin que a ello obste que éstas sean a su vez creación de la historicidad o del originario trascender. Queda indicado así que la historicidad humana es peculiar, irreductible a cualquier otra y condicionada por la estructura básica del hombre, como mostraremos más adelante.

[1] La trascendencia, según sostenemos, es un principio universal en pleno sentido. Rige, por tanto, en la totalidad, de la cual la realidad es parte (véase el apart. 2 del cap. V). En nuestras indicaciones sobre el trascender en general, contenidas en el apart. 3 del cap. VI, omitimos toda referencia al trascender en las esferas no reales, pero ya hicimos hace tiempo una sucinta anotación tocante a la trascendencia en la idealidad, en la primera exposición que dimos de nuestro pensamiento sobre el asunto (véase *Papeles para una filosofía*, pág. 10).

La historicidad en lo orgánico, pues, no es semejante a la historicidad física. Aparecida la vida, sus notas esenciales imponen normas al desenvolvimiento histórico. Surge con la vida un nuevo tipo de espontaneidad, de individuación, una referencia del ente a sí mismo que es modo de autoposesión ignorado en el orden físico; aparece la novedad de la filiación y de la trasmisión hereditaria, que para la historicidad son de consecuencias incalculables. La historicidad cobra aspectos nuevos en el individuo, sometido a cierto ritmo vital desde su nacimiento hasta su destrucción; en la sucesión de padres a hijos, y también, probablemente, en las abundantes interrelaciones entre los individuos y las especies, y entre éstas y el medio. Es presumible que nada de lo sucedido pase sin dejar huella. Todo ente es registro, "documento", porque en él inscribe el tiempo una frase de la historia cósmica, de la verdadera "historia universal". La condición histórica de todo proceso supone una "mneme", que muchas veces se ha admitido como propiedad de la sustancia orgánica y que algunos han concebido, más extensamente, como propiedad de toda sustancia. La historicidad de lo inorgánico apenas comienza a ser descubierta; su "tempo" es muy lento en relación con las modalidades y costumbres de nuestro conocimiento, y la inteligencia humana mostró hasta hace poco, para reparar en ella, la misma incapacidad que el ojo para ver el crecimiento de una planta. La historicidad en lo orgánico es más fácilmente perceptible; la prueban hechos de observación común, y la exploración de los estratos geológicos ha permitido reconstruir en parte considerable el pasado vegetal y animal, como los archivos y los monumentos permiten reconstruir el pasado humano. Ocurre como si la realidad se fuera tornando cada vez más plástica, más dócil a la impronta temporal, más rica en el lastre mnemónico que los procesos depositan en ella, más capaz de nuevas proyecciones a partir de ese fondo palpitante de historia condensada. La sustancia orgánica es ya un vivo, un perpetuo recordar inconsciente, pero un recordar acumulativo y capaz de

síntesis originales, un depósito de continuo movilizado y sobre el cual estalla la invención vital.

El historicismo a que nos hemos venido refiriendo, en cuanto propone una tesis sobre la índole de lo real, merece llamarse ontológico. A su lado se ha constituido otro, que guarda sin duda conexión con él –en cuanto se basa en los condicionamientos históricos del hombre– y que, por sostener la relatividad histórica del conocimiento, debe ser denominado historicismo gnoseológico. Es el último eslabón, en fecha y madurez, en la cadena de las teorías relativistas del conocimiento, y conviene recordar los que le han precedido.[1]

El escepticismo filosófico, resueltamente negativo en sus orígenes griegos, se va tornando poco a poco parcialmente afirmativo –sin renunciar por cierto a sus principales negaciones– con la importancia atribuida en los tiempos modernos al saber de experiencia y con la constitución y desarrollo de la ciencia. Así, en los siglos XVII y XVIII, el empirismo pone al lado de sus negaciones una teoría del conocimiento por vía empírica, y el positivismo del siglo XIX, manteniendo aquellas negaciones, organiza la filosofía como sistema del saber adquirido por la experiencia científica. Las formas más recientes del escepticismo –que en esta posición mixta de negación y afirmación merece más bien el nombre de relativismo– aparecen consecutivamente al robustecimiento de ciertas disciplinas científicas que reclaman para sí el examen de los hechos cognoscitivos. Al constituirse la psicología como ciencia autónoma, surge el psicologismo; al fortalecerse la biología y fundar una vasta doctrina evolutiva de la vida, sienta las bases de una explicación biológica del conocimiento; cuando la sociología se consolida, una de sus corrientes pretende reducir el hombre a

[1] Sobre las especies y significación de las posiciones relativistas y escépticas véase nuestro trabajo "Escepticismo y relativismo", en *Filosofía de ayer y de hoy* (Argos, Buenos Aires, 1947).

lo social y pone en el primer plano un psiquismo colectivo, al que refiere todo lo anímico del hombre, incluso el conocimiento. Como se ve, la psicología, la biología y la sociología proclaman, respectivamente que el conocimiento es un hecho psíquico, vital y social. Posterior a estas formas, y mucho más amplia y flexible que ellas, es la historicista; para este relativismo, todo saber está condicionado históricamente. El escollo en que al final tropieza todo escepticismo –la destrucción de la tesis escéptica misma por la escepsis– se hace aquí presente en términos sumamente agudos. Spengler, que ha llevado este relativismo historicista a sus límites, ve ante sí el escollo y, lejos de esquivarlo, lo embiste de frente asumiendo todas las consecuencias del encontronazo. "No hay verdades, dice, sino con relación a un determinado tipo de hombres. Mi filosofía es ella misma expresión y reflejo del alma occidental, a diferencia, por ejemplo, de la filosofía antigua y de la filosofía de la India; y lo es sólo en su actual estado de civilización. Con esto quedan definidos su contenido como concepción del mundo, su importancia práctica y los límites de su validez."

No entra en nuestras miras actuales un examen detenido de este género de historicismo; nos hemos de contentar con algunas observaciones sueltas. Este historicismo cognoscitivo deriva del que hemos llamado ontológico. En efecto, así como el psicologismo, el biologismo y el sociologismo gnoseológicos sostienen que el saber se halla sometido, respectivamente, a las estructuras psíquica, biológica y social del hombre, por ver en ellas lo capital en la índole humana, así el historicismo gnoseológico tiene por fundamento la creencia en que lo decisivo para el hombre es su condición histórica. Pero, al afirmarse la relatividad histórica de todo saber, la tesis de la historicidad constitucional del hombre, que no puede ser sino una tesis formulada por el conocimiento, queda afectada por esa relatividad histórica, convertida en una convicción peculiar de cierta situación histórica y sin sentido, por lo tanto, fuera de ella; relativizada de este modo, refleja su relati-

vismo sobre la tesis de que todo saber se encuentra condicionado históricamente. Apresurémonos a advertir que esta autoinvalidación del relativismo historicista sólo sucede en el planteo más extremo y radical, caso en el cual, como es fácil ver, el historicismo termina negándose a sí mismo. En las formas más atenuadas, la historicidad del conocimiento se entiende más bien como un proceso de sucesiva adecuación, en que la progresión temporal no acarrea el mero reemplazo de situaciones igualmente parciales y relativizadas, sino un incremento de la objetividad mediante la puesta a prueba de puntos de vista que, al ser criticados y sustituidos, dejan un saldo válido que se incorpora a las posiciones reemplazantes. Ya el reconocimiento del condicionamiento histórico supone reparar en elementos que antes pasaban inadvertidos, y es, por lo mismo y en algún modo, una superación de esos condicionamientos.

Nuestra interpretación del historicismo gnoseológico se inserta en nuestra concepción general del hombre. El hombre es ente histórico, pero no en el sentido de que todo en él se resuelva por el indeterminado flujo de la historicidad, de que su ser sea en cada instante su puro acaecer y nada más. Nace como hombre cuando aparece la estructura intencional, en la que se halla inclusa la proclividad espiritual, y ambos hechos cavan el cauce por el cual su historicidad circula, un cauce determinado en su forma y dirección, que impone al fluir temporal las condiciones generales que lo definen y peculiarizan como procesualidad humana, con amplio espacio sin duda para la variabilidad, para muchos tipos de novedades, para la ocasionalidad inesperada, para el azar si se quiere, pero todo ello dentro de las prescripciones que separan con rigor la historicidad humana de cualquier otro género existente o posible de historicidad. Podría decirse que el cauce de la imagen que hemos utilizado es como el de un río sujeto a cambios notables en su caudal; unas veces las aguas corren apacibles por el lecho habitual, otras el río casi se seca, otras se derrama por

canales suplementarios, otras se desborda y convierte todo el valle en cauce, a veces se hiela la superficie y la masa líquida corre secretamente bajo ella... Las posibilidades de variación son muchas, pero, en lo fundamental, pocas cosas son más permanentes que el itinerario de un río. Lo mismo ocurre con el curso de la historicidad humana, severamente encauzado por la estructura esencial del hombre, aunque a veces parezca correr a su arbitrio. De esta situación ontológica general es parte, y aun parte privilegiada, lo tocante al conocimiento, cuya primacía o anterioridad nos ocupó al comienzo de este libro.[1] La interpretación y valoración del historicismo cognoscitivo no presentan graves dificultades –salvo las naturales y comunes para la filosofía del conocer– si nos atenemos al planteo de lo humano que venimos exponiendo, y se pueden extraer como consecuencia de lo sentado antes y de lo que diremos a continuación.

La historicidad humana depende de la estructura intencional, de la espiritualidad y de la conjunción de estas dos instancias, esto es, del hecho –capital para el hombre pleno– de la dualidad.

Así como la estructura del ente inorgánico y la del ser vivo dan lugar a especiales maneras de historicidad para esos entes, así la estructura intencional impone a la historicidad un peculiar estilo. El hecho primordial de la percepción objetiva es visiblemente histórico; percibir es, en cada caso, organizar muchas experiencias anteriores en torno a un núcleo actual, fundirlas con él y tomar el complejo así constituido como resultado directo de la aprehensión perceptiva; resultado que, a su vez, se incorporará más adelante a cada percepción del mismo tipo.[2] El sujeto, por su parte, no sólo acumula los resultados y enriquece de este modo el círculo de "lo suyo", sino que gana en flexibilidad, en poder, en

[1] Cap. I, apart. 2.

[2] Véase cap. I, apart. 3, especialmente en su parte final.

capacidad operativa, en densidad, porque va siendo cada vez más sujeto a medida que como tal se desempeña. El robustecimiento del foco subjetivo y el agrandamiento de su campo de objetivaciones son hechos correlativos, de significación capital y de indudable carácter histórico. No tenemos por qué repetir aquí lo dicho al tratar de la comunidad intencional,[1] pero es importante tener en cuenta que todo ello redunda en definir la historicidad humana en los términos más amplios, y no sólo como ventajoso aprovechamiento de la acumulación de los logros pretéritos y coetáneos por cada individuo, sino además como indispensable trasvase de esos logros de cada uno a los otros, para que la intencionalidad se constituya sólidamente; trasmisión que no ha de entenderse únicamente como la de los contenidos discernibles, sino también como la de disposiciones y funcionalizaciones. De este modo se concreta una ley de herencia típicamente humana (o intencional), la de la trasmisión de lo adquirido. Para cada individuo, la herencia capital es la de las experiencias de su grupo, herencia de orden psíquico-espiritual que no le llega, como la suya al animal, por la vía lineal de los progenitores, sino por acción, podría decirse, circular o concéntrica, por la confluencia en él de todo lo experimentado por quienes le son de algún modo presentes, los cuales, por la gradación de las edades, componen un todo continuo con los antepasados, de manera que la comunidad viene a ser como un enorme sujeto colectivo que remonta hasta los remotos orígenes humanos. Aunque para el animal se acepte –como creemos debe aceptarse, en algunos casos por lo menos– cierta dosis de "tradición", de comunicación, por el ejemplo, de la experiencia adquirida, que pasa así a los posteriores, esta dosis debe forzosamente ser muy pequeña, por la ineficacia de los medios para la trasmisión, que son de imitación somática y no de comunicación de significaciones. En una especie animal o, mejor

[1] Cap. II.

dicho, en un grupo, cada uno de sus miembros debe hacer por su cuenta las mismas experiencias que los demás, cada generación reitera idéntico programa de vida, salvo el insensible cambio que introduce la evolución de las especies. Para el hombre, en la esfera que le es propia y exclusiva, las conquistas de las generaciones se suman en gran parte, y cada legatario recibe (o puede recibir en principio) el importe de la herencia íntegra. Si es cierto que no hay herencia, para el organismo, de los caracteres adquiridos, es lícito decir que lo típico de la herencia específicamente humana es ser la de lo adquirido. Insistimos en destacar esta diferencia del hombre respecto al animal, porque, al mismo tiempo que señala en bloque una considerable separación entre uno y otro, define el carácter de la herencia intencional frente a la orgánica, y con ello destaca uno de los principales motivos que peculiarizan la historicidad humana. El individuo, como se indicó, es ya histórico en las mismas actividades primordiales que le proporcionan un mundo objetivado y que lo confirman en su índole subjetiva –por lo tanto, en lo que lo constituye como hombre–, pero es sobre todo en la comunidad donde funciona en gran escala ese proceso de acumulación y elaboración históricas de cuyos beneficios disfruta cada individuo, porque en la comunidad ocurren las acciones de cooperación, imitación, estímulo mutuo, adoctrinamiento y corrección de unos por otros, etc., etc., poniendo aparte, naturalmente, el excepcional resorte de la comunicación lingüística, incomparable vehículo que transporta masas enormes de sustancia intencional, en la medida de condensación y clarificación que son convenientes en cada oportunidad y para cada propósito.

En el hombre se da un movimiento de vaivén entre percepción y memoria, que redunda en acrecentamiento de ambas; las experiencias acumuladas en la memoria, como se dijo, pasan a integrar cada percepción actual, y éstas, a su vez, enriquecen el recuerdo y proporcionan nuevos materiales para completar y perfeccionar percepciones nuevas. El movimiento histórico es indudable

en tales hechos. Pero acaso la memoria ofrece por sí uno de los ejemplos más vivos y evidentes de la historicidad del hombre, porque toda ella es sedimento del pasado. La "mneme" animal, aun en su aspecto más ceñidamente psíquico, no es capaz de alcanzar el recorte objetivo, que es inseparable de la función intencional. No sabemos a lo justo qué calidades asume en el animal la memoria, tan importante para muchos de sus comportamientos, sobre todo los que se suelen tomar por "inteligentes". Pero la estricta posesión de un recuerdo objetivado y separable, su actualización consciente, son inimaginables fuera de los mecanismos intencionales. La "mneme", paralela probablemente a la historicidad de todo lo real y cuyos oscuros comienzos han de suponerse en lo inorgánico, patente como funcionalidad en la sustancia orgánica y pieza importante del psiquismo animal, cobra índole completamente nueva y un alcance decisivo en la edificación de lo humano. La intencionalidad acuña lo que será luego materia mnemónica en forma totalmente nueva, así por el recorte objetivo como por atarla sólidamente a un sujeto que es consciente de ella, que la organiza, la convierte en el fondo de su ser y con ella compone la vasta perspectiva interior sobre la cual él opera como sujeto. El tránsito del sujeto momentáneo al yo permanente cuenta con la existencia del tesoro mnemónico, gracias al cual la conciencia no es una serie de instancias discontinuas, incomunicadas, náufraga cada una de ellas cuando sobreviene la otra. Los perfiles diferenciales de cada personalidad están dados sin duda, en potencia, con las propensiones y calidades originarias de cada sujeto; pero el cuerpo de la subjetividad, la densa y palpitante contextura que convierte a cada uno en una realidad psíquico-espiritual viviente es, vista por dentro, esa conciencia que desde el presente se prolonga hacia el pasado y hace de todos sus contenidos esenciales una cosa sola, un mundo fuertemente entretejido, el universo privado de cada uno, la perspectiva donde el yo se reconoce y se encuentra a sí, porque es la creación de cada uno, incomparable a la de cualquier otro.

Ese mundo del recuerdo esencial y vivo es el de lo que hemos conocido, hemos amado y odiado, hemos hecho o dejado de hacer. Todo en él está iluminado o ensombrecido; al lado de imágenes seductoras, alegres o melancólicas, habitan en él los espectros de nuestras omisiones, de nuestras faltas, de nuestros fracasos. No es de ninguna manera, un museo inmóvil, una galería de formas indiferentes, sino un conjunto animado, estremecido con la vibración de los afectos y enjuiciado con el veredicto de las valoraciones. De ese complejo, podemos extraer, mediante un esfuerzo y cuando los necesitamos, cuadros de realidad o series de pensamientos contenidos que referimos a lo externo y despojamos de su atadura subjetiva, imponiéndoles así una significación impersonal. Pero en su estratificación espontánea, en sus relieves genuinos, en la disposición y respectivo destaque de sus planos, ese mundo es subjetividad concreta, elaboración del yo a su medida; todo lo exterior pasa a ser eco en esa bóveda interna, acompañamiento inseparable del yo. Lo que, proyectada la mirada hacia fuera, es mundo organizado según sus propios principios, se torna, cuando la mirada cala hacia adentro, un resumen selectivo y matizado, una versión según los módulos de la subjetividad: se convierte en biografía. Es lo más íntimo y peculiar de cada uno, después del puro yo, indescifrable en sí y que sólo por su intermedio se nos manifiesta; es la propia historia, a un tiempo pasada y presente.

Sería un error creer que la historicidad humana se cifra especialmente en una de las caras del hombre; todos sus costados participan de ella y se cimentan y desarrollan en procesos temporales. Una historia, por ejemplo, de los sentimientos sería sobremanera interesante, y no escasearían en ella aquellos puntos de inflexión en que determinados movimientos colectivos han encarnado e incorporado después al acervo común notables mutaciones, en el sentido de una profundización y depuración de los sentimientos; cambios de este orden han sido promovidos, eligiendo al azar algunos casos, por algunas revoluciones religiosas (cristianismo pri-

mitivo, franciscanismo), por determinadas escuelas filosóficas o literarias (estoicismo, poesía provenzal, petrarquismo), y aun por movimientos más próximos a nosotros, como el romántico, cuya influencia en la afinación emocional debe considerarse aporte de extraordinario valor, sobre cuya magnitud bastará a dar una primera impresión el cotejo de las actitudes emotivas manifiestas en la literatura del siglo XVIII, con las de la literatura romántica, pero acaso mejor, con las posteriores, en las que se sosiega lo que hubo de exageración y fiebre en el período romántico, y quedan una delicadeza y un afinamiento nuevos, que no son, como pudiera imaginarse, estilo literario o convencionalismo, sino real depuración en lo humano, efectiva cultura de la dimensión emocional, auxiliada por la integración con momentos éticos, estéticos, etc. Tales movimientos no representan seguramente estallidos ocasionales, de los que ellos mismos sean los únicos responsables, sino más bien condensaciones de aspiraciones difusas, que en ellos encuentran su adecuada expresión y su oportunidad.

Cuando nos hemos referido a la comunidad, hemos tomado en consideración ante todo la repercusión de lo comunal en lo individual. La comunidad es aglutinación de individuos y como tal posee también su vida propia, que sobrepasa y envuelve de varios modos la de sus componentes, aunque todo hecho colectivo, en cuanto hecho de conciencia, no posea más realidad verdadera que aquello que pasa a ser contenido en la única conciencia existente en fin de cuentas, que es la individual. Sobre los complicados fenómenos de lo que podría llamarse la historicidad comunal no podemos detenernos aquí, porque no sería éste su lugar apropiado. Baste recordar, de paso, que parece ser ley o regla la aceleración de los procesos, es decir, el ritmo o "tempo" crecientemente acelerado con que ocurren los trámites de transformación, por influjo del enriquecimiento del acervo intencional, que produce necesariamente el aumento paulatino de una disgregación analítica en la visión de las cosas, y consecuentemente posibilita

inéditas síntesis, que unas veces se escalonan en series graduales y otras originan innovaciones repentinas y revolucionarias. No en todas las comunidades se da tal aceleración en igual medida, y aun las hay que ofrecen la apariencia de la estabilidad, mientras otras muestran un rapidísimo incremento en la velocidad y prontitud de los cambios, lo que ha motivado más de una vez que se niegue a ciertas colectividades la historicidad y a otras se le atribuya en grado eminente. La cultura de Occidente es la que muestra mayor aceleración, y la ha impuesto últimamente, por prodigioso efecto de contagio, en casi todo el mundo occidentalizado, que viene a ser prácticamente, bien que en medidas diferentes según las zonas, el mundo entero.[1] Otra regla o, si se admite, ley, sería la de la progresiva intensificación de las conciencias colectivas, fenómeno unido al anterior por lazos diversos, que consiste en la sólida implantación del momento comunal, cada vez con mayor energía, en las conciencias individuales, como experiencia íntima de una esencia común, de una solidaridad de intereses e ideales, y de una identidad de destino histórico. Hecho principal en estas conciencias colectivas es llegar a sentirse cada uno, en cuanto miembro del grupo, no como un ser que pasivamente vive la historia, sino como agente responsable del devenir histórico, como efectivo sujeto y protagonista de la historia. En la crisis actual es probable que tenga su parte la decisión cada vez mayor del hombre de elaborar activa y aun planeadamente la historia, sin haber hallado todavía la manera de encauzar tales propósitos en las direcciones concordantes y armónicas que exigen el intercambio universal de intereses y la unificación del mundo, acarreados por el adelanto técnico.

En la dinámica colectiva reviste mucha importancia el papel de las generaciones, que Ortega y Gasset ha destacado con gran

[1] Ya en *The Problem of Christianity* (conferencia VIII, 1913) decía Royce que "esta ley del cambio constantemente acelerado promete dominar los más esenciales intereses de la civilización en el porvenir próximo".

energía y penetración.[1] Otro factor histórico considerable nos parece ser lo que se llama derechas, izquierdas y centros. Si las generaciones son categorías con raíz biológica, estas otras son más estrictamente psíquicas, y agrupan indudablemente tres posturas tan permanentes que configuran tipos humanos. En las contiendas actuales han surgido motivos que se prestan a esfumar los claros perfiles con que anteriormente se definían derechas e izquierdas; el autoritarismo, que antes parecía condición peculiar de las derechas, es ahora también rasgo de posiciones que se dan por de avanzadísima izquierda. Pero acaso esta confusión de motivos no sea tan de nuestra época como nos parece. Lo decisivo en esas tres posturas es la tendencia a conservar y defender una situación existente, en la derecha, y el afán de innovación y cambio, en la izquierda, intercalándose entre ambas el centro, con diferentes situaciones de compromiso o conciliación que unas veces se inclinan hacia la derecha y otras hacia la izquierda. Este esquema es sumamente imperfecto y tosco, y sólo vale aproximadamente. Para dar idea cabal del asunto habría que entrar en discriminaciones que tienen su sede natural en otro sitio.[2] Nótese, por ejemplo, que con frecuencia la derecha no quiere preservar una situación pre-

[1] Sobre la cuestión de las generaciones en general, y con particular referencia a las tesis de Ortega, véase el excelente libro de Julián Marías, *El método histórico de las generaciones* (*Revista de Occidente*, Madrid, 1949).

[2] En la doctrina del sujeto cultural, sección de la teoría de la cultura. Derecha, izquierda y centro son categorías cuya determinación ideal o pura debe sin duda intentarse, pero que en la práctica se relativizan y matizan de muchas maneras, que deben ser estudiadas. A veces las formas muy exageradas de derechismo e izquierdismo son más bien manifestaciones de utopismo extremista, en las que el extremismo es lo capital y los contenidos son secundarios, lo que explica el salto del derechismo más violento al izquierdismo más audaz, y viceversa. Con estas categorías y su predominio en cada ocasión tienen que ver las categorías de evolución, revolución, restauración, etc., que no son exclusivas de lo político-social, sino que rigen para toda clase de proceso cultural, y que también, por lo tanto, deben ser examinadas en la teoría de la cultura.

sente, sino restaurar otra dejada ya atrás; o bien se aplica a imponer situaciones aparentemente nuevas, en las que los elementos del pasado se disfrazan y complican con otros de aparente o real novedad. Es corriente que cada hombre asuma, por temperamento o carácter, por educación, clase, etc., una de estas tres posiciones, en general, en varias o casi todas las líneas de la acción colectiva y cultural; pero no es excepcional que convivan en un individuo direcciones encontradas, de manera que el derechismo en cierto sector cultural (por ejemplo, político o religioso) se acompañe de un izquierdismo en otros (estético, económico, etc.). Las tres posturas ejercen funciones necesarias para el regular avance histórico. Por ella sola, la derecha impondría un estado de inmovilidad y estancamiento (o de regresión), que a la larga traería la desecación y muerte de las mismas realidades que aspira a preservar. La izquierda, sin el contrapeso derechista, convertiría el proceso en un andar sin reposo, en una constante innovación por la innovación misma, en un curso vertiginoso y destructor, que negaría cada obtención apenas alcanzada. El centro carece de entidad propia, y no es sino la conciliación, en proporciones varias, de las otras dos posturas, pero es lo que suele contar en cada caso como realidad positiva, porque sólo excepcionalmente se impone por entero la derecha o la izquierda, y aun triunfante una de ellas, al afrontar por su cuenta la responsabilidad histórica, suele escindirse a su vez en una derecha, un centro y una izquierda. El centro, pues, en situaciones normales, defiende las realidades existentes, pero parcialmente y sin aferrarse a ellas -de hacerlo se convertiría en derecha-, y por lo tanto se desplaza en la dirección senalada por la izquierda, sin que por ello se le pueda motejar de izquierdismo; porque el izquierdismo es pura tendencia innovadora. Ni el derechismo ni el izquierdismo se dan nunca puros, esto es, como total conservación o total innovación; pero en cada constelación histórica es posible aplicar estas categorías para la comprensión de los hechos, siempre que se las dote de la elasticidad conveniente.

Lo existente, bueno o malo, es de ordinario una realidad más o menos sólida: un "orden"; el cambio, la innovación es, en cuanto innovación anhelada o en trámite, la destrucción del orden imperante, sin ser todavía otro orden: es, pues, "desorden". Lo establecido y arraigado cuenta con una fuerza propia, con una "autoridad" que es de algún modo "coacción"; el anhelo innovador contradice esa autoridad, se opone a esa coacción, y al dibujar en forma autónoma sus fines, es "libertad". Lo existente aparece necesariamente en contradicción con las exigencias nuevas, o porque aglutina y sistematiza intereses contra los que combaten otros intereses que van cobrando fuerza, o porque se revela por debajo de los niveles alcanzados por la conciencia cultural (en lo jurídico-social, lo estético, lo cognoscitivo, etc.) ; se lo juzgará, por ejemplo, "injusto", frente a demandas que el avance social estima "justas". De aquí las sabidas oposiciones entre el orden y el desorden, entre la autoridad y la libertad, entre realidades culturales afianzadas o momificadas y otras que aspiran a sustituirlas (una legislación vigente sentida por muchos como "injusta", que se desea reemplazar por otra "más justa"). El derechismo y el izquierdismo –esto es, el momento conservador y el innovador– valoran positivamente lo que les concierne en cada par, y negativamente el otro término. No sólo están en su derecho al proceder así, sino que ello es indispensable para una vida histórica sana, dotada de tensiones capaces de movilizarla y estremecerla, y sin las cuales hasta resultaría inconcebible. Estas oposiciones son consecuencia de la limitación y parcialidad de los hombres; por la condición humana y por la índole –derivada de esa condición– del proceso histórico, la gran tarea única sólo puede ser cumplida a fondo si los individuos o los grupos sienten y viven profundamente, cada uno, parciales aspectos de la faena total y, por decirlo así, se reparten a pedazos la gran obligación común, que se va realizando en una permanente contraposición que es colaboración e integración dialéctica. Una consideración desapasionada y neutral descubre

que el verdadero orden requiere un momento de cambio, de pasajero desorden, que lo perfeccione; que la autoridad necesita de la libertad para seguir siendo autoridad legítima y respaldada por el consenso, y no tiranía y violencia, y que lo que parecía justo ayer necesita abrirse a una más ancha concepción de la justicia. Concebidas en términos amplios y comprensivos, las tendencias izquierdistas encarnan la necesidad de superar lo logrado, e impiden que la comunidad y la cultura se remansen, anquilosen y perezcan históricamente, mientras que las derechistas evitan que la cultura y la comunidad se disuelvan o despeñen, insistiendo en el valor de los bienes obtenidos.

La historicidad del hombre, de la comunidad y de la cultura importan, pues, una progresión que no se desentiende de nada de lo obtenido, y en ello se apoya para superarlo y hasta para negarlo. Es curioso que entrando en la historicidad plena tanto el momento de la conservación como el de la innovación, ya que el uno atiende a la historia hecha y el otro a la que se va haciendo o está por hacerse, haya parecido muchas veces que así el sentido histórico como el de lo "tradicional" son atributos exclusivos de las posturas derechistas y conservadoras. Nada más erróneo, porque esas posturas no captan sino una mitad de la historicidad real y verdadera; pero se explica, porque indudablemente es más visible la masa de la historia hecha que el cotidiano fraguarse de la historia y que aquella historia futura, todavía inexistente como realidad, pero previsible y aun venturosamente fatal, por la constitutiva historicidad del hombre, que necesariamente seguirá desenvolviéndose hasta que el Planeta estalle, o gire aterido de frío por el espacio, sepulcro inmenso de la humanidad extinta. El sentido histórico es incompleto y aun desconoce lo que en la historicidad es actualidad viviente y creadora si no tiene ojos para el trajín de cada instante ni imaginación para contar con la perspectiva histórica futura. Por lo tocante a la tradición, ha de decirse que la gran tradición

del hombre no es haber realizado tales especiales cosas en tal determinada ocasión, sino haber hecho cosas diferentes en diferentes ocasiones y que, por lo tanto, iría contra su tradición si no siguiera haciendo otras cosas distintas en otras distintas ocasiones. El historicismo y el tradicionalismo de corto vuelo casi contradicen lo que esos nombres enuncian, y vienen a ser en realidad disfraces del pasatismo.

El pasatismo es antihistórico; consiste en extraer de la historia ciertos trayectos o sectores, y destacarlos con un sentido ejemplar o absoluto que ignora su condicionamiento histórico, su temporal relativismo. El destaque se cumple de ordinario con un ingrediente de engaño consciente o inconsciente, de ilusión o de mistificación: los griegos componían un pueblo de Platones y de Fidias, los caballeros medievales eran todos paladines tal como los concibiera Don Quijote, los conquistadores venían a América exclusivamente a civilizar y a difundir la fe cristiana, etcétera. La contraparte del pasatismo, aquel repudio casi en bloque del pasado que practicó muchas veces el siglo XVIII, es igualmente antihistórico. El historicismo cabal es sólo el capaz de comprender y aceptar la historicidad plena, sin exceptuar privilegiadamente del condicionamiento histórico ningún fragmento del pasado, del presente o del porvenir; debe, por lo tanto, entender y explicarse históricamente también esos brotes antihistoricistas del seudohistoricismo "tradicionalista" y de la condena y burla del pasado. Pero, por una contradicción que está muy en la índole de lo humano, el clarividente historicismo y la actuante historicidad no suelen ir de la mano en el hombre. Ver históricamente es ver según la *relativización* temporal; obrar históricamente supone por lo común obrar *absolutamente*, sin una percepción de la relatividad histórica de la propia acción que en muchos casos la enfriaría, le restaría ímpetu y convicción, al introducir en ella una partícula de reserva y aun de escepticismo. La conciliación de historicismo comprensivo y de

potente actividad en el quehacer histórico no es imposible; pero no pasaría de ser el monopolio de contadas personalidades. Lo corriente es aquí, como en tantas otras cosas, la separación y la parcialización; para unos, el entender la historia; para otros, el construirla con hechos.

En cuanto producto humano, la cultura objetivada posee una historicidad que depende en parte considerable de la del hombre mismo, pero en la que también funcionan resortes peculiares de cada apartado cultural. Los valores, en sí, no son históricos, pero es histórico su ingreso en el orbe humano mediante la captación y la realización cultural, y no sólo son históricas esa captación y realización en el área propia de cada valor, sino también las inflexiones que imponen al curso general de la cultura el predominio y la evidencia, en cada situación, de un valor singular o de determinada constelación de valores. En la recapitulación que sigue nos es forzoso referirnos a hechos de los que se ha hablado anteriormente.

La historicidad de la comunidad humana y de la cultura se ha visto desde el comienzo con tal relieve, que mientras la realidad no humana se ha estudiado en ciencias de tipo sistemático y ahistórico, lo social-cultural se ha registrado científicamente de ordinario en términos historiográficos. Las grandes tentativas de un estudio no historiográfico de las sociedades y las culturas aparecen en el Positivismo, con la sociología, que en aquella sazón se ampliaba hasta constituir una teoría más o menos completa de la cultura. Desde entonces, y de maneras diversas, se ha ido generalizando la opinión de que, para cada rama cultural, es lícito y aun necesario crear una ciencia sistemática al lado de la correspondiente disciplina historiográfica, pero todavía no se ha avanzado mucho por este camino. No sólo sigue preponderando el examen histórico ceñido a la sucesión concreta de los hechos, para cada recinto cultural tomado separadamente,

sino que todos ellos sólo parecen cobrar su verdadero sentido cuando son referidos al total devenir de la cultura humana, cuya osatura fundamental se describe en lo que comúnmente se denomina "la historia".

Cada orden de realidades culturales posee una marcha histórica que le es exclusiva. No sólo difieren los intereses e ideales humanos a que cada uno de ellos responde, sino también las resistencias que debe vencer y la materia que ha de domesticar.

En el plano del conocimiento filosófico, donde prepondera el libre juego de las ideas, es decisiva la aparición de personalidades dotadas de poderosa inteligencia; no todo, sin embargo, está librado al azar de que surjan mentes excepcionales, porque ciertas experiencias intelectuales deben ser realizadas para que otras lleguen a ser posibles y, por otra parte, porque el aporte genial halla o no acogimiento, se difunde en ecos o queda paralizado y circunscrito, según que los coetáneos se hallen o no en condiciones de comprenderlo y aprovecharlo. Sirva de ejemplo la tesis del flujo y movilidad del ser, prematura en Heráclito y condenada por tanto en su época a quedar como un episodio solitario, acorralada por las concepciones dominantes de la constancia y solidez del ser, y que cobra impulso y difusión mucho después en el Romanticismo del siglo XIX, creciendo cada vez más en vigencia y autoridad en el pensamiento de nuestros días. Muchos motivos, que aquí no pueden ser enumerados, influyen en el ritmo y orientación de los procesos filosóficos; baste señalar las alianzas de la filosofía con lo religioso, lo científico, lo político, etc., que introducen especiales modalidades en el avance de la teorización filosófica, y la constitución de "escuelas", elemento de fijeza y dogmatización, por la fuerza estabilizadora que suele desarrollar todo lo que se organiza institucionalmente. El caso extremo se da cuando un gran cuerpo social acoge como doctrina canónica una filosofía (escolástica, marxismo). El conocimiento científico de la realidad obedece a otro régimen de condiciones, que le

prescribe diferente procesualidad histórica, por la aplicación a una exploración efectiva de las cosas, que requiere pluralidad de esfuerzos concordantes y utilización de recursos técnicos, recursos cuya existencia es a su vez resultado del progreso científico, pero que en seguida revierten sobre la ciencia dando lugar a otros adelantos, con lo cual la peculiar historicidad de la técnica confluye parcialmente con la de la ciencia. Elemento considerable en la marcha de los procesos cognoscitivos es el contraste y lucha de sus tesis con otras dominantes en el mismo campo o en territorios afines o tangentes (conflictos entre religión, filosofía y ciencia), de suerte que los modos de historicidad y desarrollo de estas diferentes líneas se complican en muchos casos, con intromisiones, impedimentos, estímulos, predominios, etc., de lo que resultan situaciones sumamente diversas.

Nota general de lo cognoscitivo es el constante enriquecimiento, la acumulación y corrección paulatinas. El saber se dibuja como una tarea ilimitada, con progresiva proliferación de problemas; simultáneamente atesora conocimientos y llega a ser consciente de nuevas y múltiples ignorancias. En agudo contraste, la actividad cultural en el plano de las artes parece alcanzar la perfección insuperable en muchos instantes del curso histórico, sin que el transcurrir del tiempo afecte la dignidad de sus creaciones más eminentes ni les imponga esas enmiendas que son inevitables en el plano del saber, aunque sea capaz de poner sucesivamente al lado de ellas otras de pareja perfección, en un esfuerzo permanente por realizar todas las posibilidades estéticas, por colonizar estéticamente por entero toda la realidad. En el conocimiento, el hombre tiene frente a sí la totalidad, invisible en muchas de sus secciones, que pugna por transcribir en expresiones conceptuales; la genialidad no basta para domeñar esa materia infinita, que en parte le es extraña, y la tarea es una progresiva conquista sin descanso y sin término. El artista elabora una sustancia íntima y procura implantarla, como forma, en una materia externa a él que

no es sino la pequeña porción de realidad que necesita para dar entera objetividad a sus internos propósitos. Esta divergencia en las índoles respectivas justifica que frente a la visible historicidad del saber, manifiesta en su progresiva acumulación y constantes correcciones, el arte, por ofrecer en casi todas las épocas realizaciones perfectas, disfrute de una aparente autonomía respecto a la historia y el tiempo. Pero por muchos de sus costados el arte vive también sumergido en la historia. La voluntad de forma ensaya infinitos tanteos antes de llegar a los grandes aciertos, tanteos muchos de ellos perdidos sin dejar rastro, y con la ventaja a su favor de que, en general, el anhelo de forma es cosa mucho más originaria y común que el ansia de saber crítico y reflexivo, como que desde los orígenes se identifica con la constitución diferenciada y organizada de la interioridad humana, con el reconocimiento y relieve de lo percibido o imaginado; con el esfuerzo, en suma, por introducir orden y claridad en las primitivas brumas de la conciencia. El gran artista no es un ser anómalo y de incomprensible excepción; por el contrario, es el de más remota prosapia entre todos los altos realizadores de la cultura, pues no es sino el heredero natural de ese universal artista que fue y sigue siendo el hombre, todo hombre, en cuanto, con la informe materia psíquica preintencional construye su propio mundo como un concertado orden de formas. Respecto a esta faena, la distinción consciente y lúcida entre lo verdadero y lo falso –muchas veces sutil y difícil– vendrá después, y aun será oscurecida por la propensión de las espontáneas creaciones de la voluntad de forma a hacerse valer, a aparecer como referidas a realidades, como en la fabulación y en el mito. La misma voluntad de forma y expresión –consecuencia o manifestación de la intencionalidad– se halla en la raíz del lenguaje, tan próximo por sus fuentes a la expresividad artística y al mito. La historicidad del lenguaje resulta de elementos de muy distinto jaez, y es en gran parte paralela a la historicidad del psiquismo humano. La creciente masa de objetivaciones lo agranda; los modos

de la convivencia lo pulen y flexibilizan; factores fisiológicos y psíquicos intervienen, respectivamente, en los cambios fonéticos y semánticos; hay un continuo trasvase de las precisiones logradas por el conocimiento reflexivo al habla común, y los grandes escritores aportan también su genialidad idiomática, que pasa poco a poco a dejar su sedimento en el lenguaje de todos. No han de excluirse alguna modificación y trastorno en esa historicidad por la aparición de factores nuevos, capaces de influjos desconocidos anteriormente; por ejemplo, el ejercicio, cada vez más difundido, de la lectura, acaso a la larga reste mucho a la lengua de su plasticidad y continuo cambio, que provienen de ser ante todo lengua hablada y oída, al proponer a cada instante como modelo o criterio para el parlante la expresión escrita, siempre más rígida y convencional que la oral. Hecho complejísimo y de muchas caras, vehículo de toda vida individual y colectiva y promotor también de esa vida, el lenguaje viene a ser una especie de ambiente universal y elástico en torno al hombre, y todo el devenir humano se refleja en él y lo amasa a su medida y según sus necesidades.

Basten estas indicaciones, por vía de ejemplo más que para otra cosa, para recordar el hecho patente de la historicidad de la cultura, al que ninguna de sus manifestaciones escapa. En su relación con el valor, la cultura significa la progresiva encarnación de los valores, en creaciones que tratan de incorporarlos en medida cada vez más amplia y depurada. La captación de los valores es muchas veces colectiva o social, y otras ocurre por predisposición genial de individuos singulares; pero aun en estos casos es la comunidad la que dice la palabra definitiva, porque su asentimiento permite que la realización personal en que el valor se da cobre verdadera existencia cultural, y su indiferencia, en cambio, la relega a ser poco más que un episodio en la vida del descubridor, sin eco ni eficacia. No han sido raros los casos en que magníficos hallazgos hayan debido aguardar pacientemente su hora, ignorados y prácticamente inexistentes, hasta que la conciencia social, ella so-

la y por el avance en su madurez, o bien estimulada por un grupo de espíritus avizores, se hallara en condiciones de comprenderlos y de sumarios al haber colectivo.

Entre el hombre y la cultura, como mediador impalpable pero de inconmensurable poder, se constituye lo que se denomina "concepción del mundo": la visión y valoración de la vida y del mundo, entretejida de toda clase de elementos psíquicos y espirituales, que acompaña y envuelve a todo hombre, así individual –con rasgos propios y matices que dependen de la originalidad de cada uno– como colectivo: grandes agrupaciones humanas, agrupaciones menores en muchos escalones. Aunque las concepciones del mundo acusen algunos rasgos de relativa fijeza, en su conjunto revisten sentido temporal. Si hablamos de grandes épocas históricas, es sobre todo porque advertimos alteraciones temporales en la concepción del mundo y de la vida, que ocurren sin duda por insensible variación, pero que se dejan reducir a trayectos más o menos definidos, del mismo modo que la continuidad del transcurso de la vida individual no nos impide delimitar en ella los períodos de infancia, adolescencia, juventud, etc. La concepción del mundo, con su historicidad, es uno de los ingredientes que integran la general historicidad de la cultura, tanto cuando resueltamente la obliga a adaptarse a su paso, como cuando introduce significaciones nuevas en ciertas realidades culturales al parecer intactas o decreta el cese efectivo de otras, que parecen seguir viviendo, aunque no sean en adelante sino cáscaras vacías. Es como una atmósfera histórica que desde fuera imprime su sello especial en toda la cultura y le confiere unidad de estilo y hasta en muchos casos un sentido unánime. Piénsese, por ejemplo, en la universalidad del momento religioso en la cultura medieval.

En el proceso histórico de la cultura pueden distinguirse tres grandes asuntos: el reflejo de la historicidad del hombre sobre su hacer cultural; la específica historicidad de la cultura misma, y la

repercusión de esta historicidad cultural sobre la del hombre. Son temas de que no se puede prescindir en un planteo antropológico, pero cuyo examen a fondo está más en su sitio en la teoría de la cultura. De los dos primeros se ha dicho lo indispensable en las páginas precedentes. Sobre el tercero corresponde agregar algo, aunque casi todo lo que tenemos que decir queda expresado en anteriores pasajes de este libro o se desprende directamente de ellos.[1]

La historicidad de la cultura posee, como hemos visto, diferente carácter, según la rama cultural de que se trate. La relación del hombre, en cuanto creador, con su producto es de varios géneros. Unas veces la acción creadora es literalmente colectiva (por ejemplo, en el lenguaje) ; otras es colectiva en un sentido secundario o metafórico, como cuando el producto recibe significación cultural, más que por la creación, por la aceptación comunal o prohijamiento (refranes, canciones estrictamente "populares") ; otras es personal, como en las grandes realizaciones filosóficas, artísticas, inventos técnicos, etc. Ya con esto se advierte que, en general, tomados por sí y separademente la cultura objetiva y el individuo, la primera se halla considerablemente por encima del segundo. En efecto, por mucha genialidad lingüística que un individuo posea, la masa idiomática que encuentra a su alcance, creación de innúmeras generaciones, lo supera infinitamente; por muy excelsa que sea su aptitud filosófica, científica, artística, técnica, el tesoro reunido en estos diversos territorios lo sobrepasa, aunque fuera capaz de contribuciones de alcance extraordinario y novedad revolucionaria, que nunca podrían anular del todo lo logrado hasta entonces ni hubieran sido hacederas sin la correspondiente tradición. En la cultura está recapitulada, por un lado, la obtención común de todos, y por otro, la excepcional de los excelentes: de aquí la superioridad de su nivel respecto al nivel individual. En su relación de contacto y frecuentación con la cultura, el individuo

[1] Cap. II y apart. *b* del cap. III.

es estimulado, se pone a tono con una realidad objetiva que, en cada uno de sus aspectos y quizás salvo excepciones cuyo alcance habría que examinar en cada caso, está por encima de su correlativa facultad psíquico-espiritual. El resultado es una aceleración del ritmo histórico del individuo, un ascenso desde su privada historicidad hasta la del complejo cultural, una agilización y multiplicación de los procesos individuales por la incitación, el aporte de contenidos y aun por la severa coacción de la cultura existente. Ya se indicó todo esto al hablar del influjo de la comunidad y de la cultura sobre el hombre,[1] pero es inevitable insistir ahora en ello para destacar cómo la historicidad individual apresura su "tempo", paulatinamente y también a saltos, por la injerencia cultural. En suma, puede enunciarse que la historicidad del individuo se acelera de continuo por su entronque con la cultura objetiva, con ganancia para cada individualidad tomada separadamente, lo que no contradice que el avance cultural ocurra mediante la contribución de todos: de los unos, de los más, por el mero hecho de vivir culturalmente y vivificar así el bien común; y de los otros, de los menos, de los creadores, descubridores o innovadores, por las conquistas singulares que le van incorporando.

Un asunto cuya importancia y dificultad no podrían ser exageradas ha de ocuparnos ahora. Lo propio del hombre total o pleno es la dualidad, la convivencia en él de la mera intencionalidad y la espiritualidad, dos principios o estructuras de signos contrapuestos. Las tensiones entre estas dos instancias influyen poderosamente en la historicidad del individuo y de los grupos, y acaso constituyan el motivo principal en la historicidad total de la especie, en el vasto proceso que se tiene en vista cuando se habla de "la historia".

Para el individuo, el funcionamiento de la mera intencionalidad es ya resueltamente histórico. Cada forma de la realidad, como se

[1] Caps. II y III.

procuró mostrar,[1] señala un incremento de los procesos respecto a aquella que le es anterior y sobre la que se implanta; la intencionalidad supone un notable incremento del ritmo histórico, no sólo por la aceleración de los procesos, sino por la intensificación de ese registro de lo ocurrido, de esa presencia del pasado en el presente que es condición de toda historicidad. La aparición del espíritu trae consigo un nuevo crecimiento de la historicidad en los dos respectos indicados, en la mera procesualidad y en la viva y constante actualidad de lo transcurrido. Los actos espirituales, por su intensidad y su carácter expansivo o irradiante, confirman al sujeto en su ser, contribuyen a organizarlo, amplían su campo de acción; el yo se vincula por su actividad a objetivos múltiples y a veces muy lejanos, y de este modo se pone en comunicación con extensas áreas de la totalidad. El triunfo del principio espiritual no sería propiamente una faena histórica, un proceso sometido a determinados ritmos temporales y con progresiva acumulación de los resultados, si no significara la colonización de lo no espiritual por el espíritu. En el individuo, los conflictos entre los dos momentos no son raros, y se manifestarían con mayor frecuencia si el nivel alcanzado en cada instante por la comunidad no le resolviera de antemano buena parte de ellos; en efecto, cada comunidad, en cada una de sus etapas, impone a sus componentes una línea de conducta que envuelve cierta manera típica de conciliar lo no espiritual y lo espiritual, de modo que la mayor parte de los conflictos efectivos y sentidos como tales ocurren de estas dos maneras: o bien de espaldas a la comunidad, esto es, prescindiendo de su estatuto y hurtándose al consenso, por lo general con disimulo u ocultamiento, lo que sucede cuando el conflicto es de los que ya han sido superados por el término medio comunal; o bien por encima del nivel medio comunal, cuando el principio espiritual afirma una exigencia que la comunidad no ha llegado

[1] Apart. 5 del cap. I.

a hacer normalmente suya todavía, pero que ciertos individuos sienten imperativamente como necesaria y debida. Exigencias individuales de este último orden son las que paulatinamente levantan el tono de la comunidad, al ser aceptadas poco a poco por los más, constituyendo así niveles cada vez más altos, en los cuales se originan de nuevo otras demandas singulares que tienden a su vez a promover niveles medios superiores. En suma, el conflicto entre lo no espiritual y lo espiritual está en muchos casos resuelto de antemano para el individuo y viene a ser prácticamente inexistente, pero porque antes ha sido palpitante conflicto, trabajosa contraposición que halló una salida, cifrada luego en tácita norma del consenso, la cual pasa a ser aceptada regularmente sin resistencias; en otros casos suele ser rebelión del momento no espiritual, que rechaza la solución vigente en la comunidad, y en otros es el requerimiento de demandas espirituales más puras y exigentes que las admitidas de ordinario, en esa sazón, por el grupo. Son estas últimas sobre todo las que "hacen historia", las que impulsan a la realidad hacia adelante, en una marcha que ya se dibujaba oscuramente desde sus comienzos, desde que la vida brotó sobre la materia inerte, o acaso desde que los procesos en el orden físico fueron diversificando y estructurando la realidad material y preparando así las condiciones que llegaron a posibilitar la vida.

La aparición de cada forma de lo real comporta un hecho de colonización.[1] La capa inferior es utilizada por la superior, que la obliga a plegarse a sus modos y a obedecer sus fines. Con la intencionalidad, la instancia colonizante se torna consciente y es capaz de acción lúcida, inteligente, planeada. Toda colonización supone conflicto, porque no se cumple sin una resistencia del estrato colonizado. Este conflicto, en la colonización de lo intencional por lo espiritual, adquiere especiales contornos. En

[1] Cap. I, apart. 5.

primer lugar, ambos términos son conscientes, se oponen como principios que esgrimen sus razones, sus justificaciones respectivas; sobre el ímpetu espontáneo y contrapuesto de uno y otro, cabalga una pugna de argumentos que duplica o, cuando menos, complica el choque. En segundo lugar, no se trata, como en las situaciones anteriores, de un particularismo que intenta someter a sí otro particularismo de inferior jerarquía, sino de un régimen universalista que procura establecerse y preponderar sobre la más elevada forma del particularismo, la intencional. La primera de estas dos condiciones agrega riesgos y dificultades a la colonización espiritual; a la supremacía del espíritu se opone la nativa energía de lo no espiritual, y además sus justificaciones, sus argumentaciones más o menos veraces, y la confusa maraña de los enmascaramientos. La segunda confiere al espíritu su específica fuerza, la convicción de su absoluta dignidad, la seguridad de constituir la instancia definitiva y sin apelación, destinada incluso a decretar y proteger los derechos legítimos de lo no espiritual. En el orden de los hechos, el espíritu encarna una historicidad del grado más alto, porque lleva en sí la imposición de espiritualizar la realidad, de imprimir sus módulos en ella. Aspira a la perfección lingüística, a que todo pueda ser dicho; a la perfección en lo estético, esto es, a que sean realizadas todas las posibilidades en el plano de las artes; a la perfección cognoscitiva, ética, etc. Y estas aspiraciones comportan tareas, operaciones en el tiempo; no se cumplen en actos instantáneos, en raptos o deliquios, en reverente y pasivo acatamiento de los valores supremos, sino en afanes laboriosos que manipulan una realidad indiferente u hostil, la moldean, la subliman convirtiéndola en habitáculo del sentido. La impresión de lo interminable de la faena acompaña a la faena misma, que es forzosamente histórica y que se identifica con la propia vida del espíritu. La lucha con lo no espiritual, aunque muchas veces lo parezca, no es una situación desdichada para el espíritu, un estado que debamos lamentar y que podría ser de otro

modo, sino algo que proviene de la índole de lo real y de la específica índole del espíritu. La más grandiosa concepción de lo inevitable de esa situación la ofrece la metafísica de Fichte, en la cual el yo absoluto, la suma realidad, produce y desprende de sí el no-yo para que el yo, eticidad y actividad puras, pueda actualizar su esencia, que se anularía si estuviese privada de las resistencias que le proporcionan las ocasiones para actuar, para realizarse éticamente, para ser en efectividad lo que es en esencia posibilidad. Y no deja de guardar relación con ello la conmovida frase de Lessing: "Si Dios tuviese en su mano derecha toda la verdad, y en su mano izquierda el anhelo siempre despierto que la persigue aun condenándonos con él al error perpetuo, y me dijera: Elije, me precipitaría humildemente hacia su mano izquierda, exclamando: Dame, oh Padre; la verdad pura sólo es para ti".

La historicidad del espíritu posee sin duda dimensiones que le son como internas y sólo a él mismo conciernen: así, por ejemplo, cuanto toca a sus modos de aparición. Pero su más efectiva historicidad se desenvuelve en el proceso de espiritualización de la restante realidad, que es su propia e irrenunciable empresa. No conocemos sino el espíritu que surge y habita en el hombre, situado en el vasto complejo de una realidad no espiritual, y estrechamente ligado a una especial parte de ella, la que constituye la otra mitad del hombre. Si hay otras especies de espíritus, libres de todo contacto con una realidad extraña y gozándose plácidamente en su soberana perfección, apenas tienen que ver con el espíritu humano, hecho adscrito a nuestro planeta y a un ente que sobre él cumple su destino. A este espíritu terreno le es consustancial el trabajo, la actividad colonizante; cada una de sus caras o facultades apunta a un aspecto de la realidad que puede y debe ser elaborado y conformado espiritualmente. Mientras haya un enigma por esclarecer, una posibilidad estética por realizar, un mal que suprimir, el espíritu no hallará reposo, salvo negándose a sí mismo; y es obvio que esas faenas, por la índole misma

de la realidad, no terminarán nunca. Al tomar conciencia de su papel y significación, el espíritu se comprende como el verdadero protagonista de la historia humana. Lo que en la historia de los hombres es mero funcionamiento y contraste de motivos naturales, deja un rastro de escasa importancia, mientras que los logros y las tentativas espirituales se mantienen y acumulan. Pasan y a la larga casi se borran sonoros acontecimientos cuya componente espiritual era mínima o nula, y en cambio aquellos sucesos, sellados por el espíritu, que parecieron en su hora insignificantes en comparación con el volumen y el estrépito de los otros, se suman y llegan a componer un todo consolidado, que es la plataforma histórica para lo sucesivo. La historicidad del espíritu no es ciega, como la de las otras formas de la realidad; es vocación y conciencia de historia, voluntad de historia. Y como no hay historicidad verdadera y plena sin latencia o presencia de todo el pasado en el presente y proyección del presente hacia el porvenir, el espíritu, desde su presente, se preocupa de continuo por el futuro y por el pasado. Por el futuro, para imponerle efectivamente su propia medida; por el pasado, para reconocerse y reencontrarse en él, así en su propia realidad ya transcurrida como en toda clase de realidad, ya que toda realidad es antecedente suyo y escenario de su drama.

CAPÍTULO XII

Sentido

Todo acto voluntario está necesariamente dotado de sentido para quien lo cumple y, por lo menos, en cuanto lo cumple. El acto voluntario supone la percepción o ideación de un fin u objetivo, la resolución de la voluntad y la selección de los medios o recursos para que el fin u objetivo sea alcanzado. El sentido no se identifica con ninguna de estas tres instancias; planea sobre el acto y viene a ser su justificación para el agente. Nuestra voluntad no se resuelve ni en atención a la mera conveniencia o deseabilidad del fin u objetivo, ni únicamente por la conciencia de su accesibilidad, esto es, de disponer de los medios o recursos para lograrlo, sino por la conjunción de ambos momentos. El acto se decide cuando su cumplimiento resulta deseable y posible o, mejor dicho, cuando se representa provisto de ambos requisitos, que se compensan entre sí para conferir sentido al acto; dicho con otras palabras, en determinada sazón puede tener sentido un acto de finalidad escasamente deseable, si goza de gran posibilidad y, a la inversa, un acto de posibilidad mínima puede aparecer ornado de sentido si la deseabilidad del objetivo es máxima. La deseabilidad es supuesto necesario para que la voluntad se resuelva, pero también lo es la posibilidad, pues el acto concebido de antemano como imposible sería un no-acto; la conciencia de la imposibilidad, de la inevitable y descontada frustración inhibe la voluntad. Podemos desear ardientemente ir a la Luna, pero corrientemente no podemos imaginar, en las circunstancias ac-

tuales, que el acto correspondiente posea sentido, por ser manifiestamente irrealizable, por no podérnoslo imaginar como acto verdadero. Podemos con la mayor facilidad ir a visitar a nuestro vecino, pero el acto no nos lo representamos dotado de sentido si no tenemos el menor interés en ver a esa persona. La decisión del acto presupone la atribución de sentido, lo que incluye que la magnitud conjunta de deseabilidad y posibilidad del objetivo es superior a la que concebimos para otro objetivo cualquiera que aparezca en nuestro horizonte en esa ocasión. El sentido a que nos referimos es el que recae sobre las acciones voluntarias del hombre; exige, naturalmente, la existencia del acto, efectivo y cabal o trunco y fracasado, pero siempre resuelto por la voluntad e imaginado previamente como posible. Lo capital para que el acto revista sentido es que su finalidad sea representada como motivo suficiente para la decisión, y que sea admitida su posibilidad. El error en una u otra apreciación, o en ambas, no suprime el sentido del acto, aunque nos lo muestre luego equivocado o ineficaz. Si alguien desea apasionadamente ir a la Luna, y cree posible llegar a ella en un proyectil o un avión, puede ser que intente ese acto y siga considerándolo dotado de sentido aun después del fracaso, si queda en situación de juzgar sobre él. Si nuestro vecino, a quien raras veces hemos visto y que de ordinario nos tiene sin cuidado, prorrumpe en gritos en la alta noche, acaso nos apresuremos a ir a su casa, por si podemos prestarle auxilio en un peligro inminente, y seguiremos creyendo que nuestra acción tenía sentido aun cuando resulte ociosa e inoportuna, porque esa persona estaba soñando o divirtiéndose con unos amigos.

El sentido verdadero y actual corresponde al acto resuelto y emprendido (o resuelto y no emprendido por impedimento material), y no a esas falsas decisiones que quedan paralizadas y en conato, porque aquí el sentido recae sobre la decisión paralizadora. Parecería que pudieran tener sentido para su sujeto varios actos simultáneamente; pero no es así, salvo los casos rarísimos

de elección al azar entre dos o más que nos solicitan parejamente, y aun aquí el sentido lo atribuimos arbitrariamente al acto por el cual nos resolvemos, al cual damos consistencia real, porque advertimos que posee sentido decidirse por un acto concretamente y que carece de sentido oscilar entre varios. En los otros casos, cuando cierta motivación prepondera y decide el acto correspondiente, con eso quedan eliminados del sentido actual –en ese instante– los demás, cuya realización hasta entonces preveíamos con sentido; en efecto, implicaría un sin sentido el cumplir un acto en lugar de otro de motivación más satisfactoria o imperiosa y, naturalmente, no ocurre nunca. El acto resuelto y diferido constituye una especial unidad de sentido que incluye la postergación; su motivación se escinde en realidad en la del acto mismo y en la de su postergación, y de igual modo el sentido.

Todo acto resuelto por la voluntad tiene necesariamente sentido; el sentido proporciona la justificación del acto, y el acto no justificado para el agente le resulta impensable en cuanto acto suyo. Es obvio que lo dicho vale tanto para los actos que se cumplen en la interioridad del sujeto como para los que desembocan en el exterior, mediante expresiones u otros modos de acción corporal. El acto a que nos decidimos puede ser la meditación de un asunto cualquiera, la resolución de un problema matemático, la corrección de un mal hábito. Cuando no hallamos sentido en una operación anímica, es porque ocurre causalmente y no finalísticamente: así una vaga ensoñación, un arbitrario encadenamiento de ideas, sin propósito, movido únicamente por la asociación o por estímulos ocasionales.[1]

Examinemos algunos puntos de la relación entre la posibilidad del acto y el sentido, para evitar malentendidos respecto a lo

[1] Es evidente que actos de tal tipo, como los sueños, pueden poseer cierto "sentido", esto es, cierta significación, cierto fondo más o menos oculto y descifrable; pero este género de sentido nada tiene que ver con el que nos ocupa.

dicho más arriba. Si el acto es concebido como imposible, no nos resolveremos a ejecutarlo, el emprenderlo nos parecerá desprovisto de sentido. El acto puede ser imposible en sí, pero no parecérnoslo tal por un error de apreciación; su realización, aunque el acto quede en conato infructuoso, se nos manifestará dotada de sentido. La situación es semejante a la que sobreviene cuando, siendo el acto normalmente posible, surge un impedimento inesperado que lo malogra. El sentido no es afectado en ninguno de los dos casos, porque se implanta en el acto mismo tal como se lo representa y lo resuelve el sujeto, y no en el acto real, tal como se configura muchas veces por la intervención de circunstancias o elementos no tomados en cuenta. La accesibilidad del fin u objetivo puede ser sumamente difícil, casi imposible; pero a veces, por especiales razones, por la magnitud e importancia del logro, la meta nos deslumbra y se nos impone con tal prestigio que impide reparar en lo remoto de la obtención. En general, existe una compensación entre la medida de la deseabilidad y la de la posibilidad, que en cada caso compone una situación unitaria: un objetivo de problemática consecución, pero de muy alta deseabilidad, significa tanto o más que uno de muy fácil acceso, pero de deseabilidad menor, para la motivación del acto y su sentido. No es indispensable que el objetivo muy arduo nos engañe respecto a la probabilidad de alcanzarlo; una posibilidad muy remota, fríamente comprendida y estimada, justifica y da sentido al acto, cuando la índole y alcance del fin disminuye y casi anula todo lo demás, como en el caso del condenado a prisión perpetua que resuelve evadirse de una cárcel bien guardada. La percepción neta de la inaccesibilidad del fin, de la imposibilidad real del acto, lo impide al mostrarlo carente de sentido. En todos los casos en que se emprenden actos cuya imposibilidad es patente para el sujeto, o bien operan factores de índole causal y no final, o bien se agrega al fin normal del acto otra finalidad parásita que es la que propiamente le confiere sentido: por ejemplo, en los casos extremos

y de más graves consecuencias para el agente, una imposición del honor, el propósito de dar un ejemplo, el anhelo de gloria o una disfrazada voluntad de suicidio. Muchas veces el verdadero fin perseguido es hallar una salida a una situación insostenible. El sentido constituye la justificación íntima del acto; el acto resuelto y emprendido es, sin excepción, aquel cuya realización tiene sentido para el agente en el instante en que lo resuelve.

Resulta, pues, imposible para el hombre engendrar voluntariamente actos sin sentido; los actos sin sentido se limitan en él a los de origen meramente causal, es decir, sin motivación, y sea que la causación sea psíquica u orgánica, o provenga de factores externos. La coerción externa origina actos sin sentido sólo cuando es material y directamente causal sobre nosotros, como cuando alguien voluntariamente nos empuja y nos hace caer; aquí el acto tiene evidentemente sentido para el que dio el empujón, pero no para quien lo recibió y cayó al suelo. Si la coerción es sobre la voluntad, el caso es diferente, porque la voluntad, ni aun constreñida, puede resolverse ajena al sentido. Si alguien es obligado mediante amenazas a realizar un acto que le repugna y carece de sentido para él, el acto cobra sin embargo para él un sentido muy definido: el de evitar, al cumplirlo, los perjuicios que le sobrevendrían si no lo realizara. Esta justificación del acto es suficiente –si no lo fuera, el acto no se ejecutaría– pero deja subsistente la impresión del sin sentido del acto impuesto; quien es obligado a realizar acciones de ese género, sufre al cumplirlas, y ese sufrimiento es muchas veces lo que se busca al imponerlas, lo que otorga sentido al acto de quien las impone.

Nunca escapamos al sentido en una acción resuelta por la voluntad; ni siquiera, como se acaba de ver, cuando la voluntad es compelida y forzada. Podemos imaginar la acción más insólita y disparatada, la más en contradicción con las reglas del uso, con nuestros particulares intereses, con los valores que acatamos; si nos resolvemos a realizar esa acción, será, sin escape posible, por-

que le atribuimos sentido. El caso extremo es que nos propongamos, ex profeso, realizar una acción sin sentido, y ese propósito es en sí contradictorio, porque si decidimos emprender tal acción será porque revestirá sentido para nosotros en ese instante intentar un acto sin sentido. El bromista que abraza con grandes gestos de afecto al desconocido con quien se topa al doblar una esquina; el que proporciona de intento una información errónea al viandante extraviado; el muchacho maligno que pone en la acera una cáscara de banana para que resbale el transeúnte; el que arroja al azar piedras contra el tren en marcha o dispara contra él su escopeta, etc., todos realizan acciones con sentido, acciones que en su fuero interno sienten plenamente justificadas, por muy incomprensibles que parezcan a los demás vistas desde fuera. El loco, en cuanto su vida anímica no se ha descoyuntado por entero y obedece ya a meros impulsos ciegos, cumple actos con sentido; se encuentra recluido en un mundo propio y particular, forjado por su desarreglo mental y en desajuste con el mundo de la gente cuerda, un orbe de imágenes y valoraciones sui-generis, cuyos negros muros ofrecen en ocasiones grietas y resquicios por los cuales podemos atisbar y descubrir la interna trabazón y la clave de los actos demenciales, lo que les confiere sentido.

En general, somos capaces de percibir el sentido de cualquier acto humano, acaso con pocas excepciones. La estructura fundamental de la psique humana es una y permanente. En el vasto campo de esa estructura, cada uno se recorta una zona en la que de ordinario habita, y que es la de sus más frecuentes e intensas experiencias, la de sus intereses, la de sus habituales valoraciones; con todo eso, el hábito compone una especial índole para cada uno, dentro de la común índole humana, que es, más que una índole normal, el conjunto de todas las posibilidades dadas al hombre. Todo lo que no consideramos lícito, conveniente, debido o aceptable para nosotros, si pertenece de alguna manera al ámbito de lo humano, late en nosotros en mayor o menor

alejamiento de aquella zona anímica que nuestro peculiar modo de ser, la educación, el ejemplo, el hábito, etc., han recortado y robustecido, y ha llegado a ser así nuestra alma de todos los días, nuestro ser normal. Esos paisajes anímicos que no frecuentamos rodean los que habitamos de ordinario, y suelen ser recorridos cuando un motivo poderoso nos saca de nuestras casillas y nos proyecta sobre ellos: la ambición desmedida, el terror, una pasión súbita, pueden trasladar el centro de una vida limpia y decorosa a regiones oscuras de bajeza y de ignominia; ciertas conmociones pueden descubrir luminosos horizontes de ideales y valores a quien ni los sospechaba antes. Aun aquellas regiones anímicas que nos están radicalmente prohibidas para instalar en ellas nuestra vida efectiva, nos son accesibles para la comprensión de los sentidos correspondientes. Si los vastos lienzos de la historia son para nosotros algo o mucho más que el registro de hechos físicos, la sucesión de movimientos de cuerpos humanos, es porque somos capaces de captar el sentido de los sucesos históricos, por muy distintos que sean de los hechos de nuestra existencia y del sentido que se cumple en ellos. Si la novelística y la dramaturgia han elaborado una prodigiosa galería de ejemplares humanos, desde los más abyectos hasta los más encumbrados, explorando sin sosiego y hasta sus remotos límites la naturaleza humana y mostrándola en todas las situaciones imaginables, no ha sido ciertamente para que círculos reducidos de lectores o espectadores se compenetren en cada caso con sus afines forjados por la imaginación poética y se interesen por sucesos y destinos concordantes con los suyos propios, sino que se ha contado de antemano con la universal capacidad de comprensión para el sentido, existente en todo hombre. Lo que suele aparecer como incomprensión del sentido, lo que expresamos cuando decimos que "no comprendemos" un comportamiento, que tal acto de alguna persona "no tiene sentido", es más bien el rechazo de las posturas valorativas asumidas por los respectivos agentes; como si enunciáramos que

en similitud de circunstancias nos hubiéramos decidido de manera muy diferente. Se trata, pues, no de la mera comprensión, sino más bien de la confrontación de la conducta ajena con la que hubiéramos elegido en el mismo caso. Por lo demás, las posiciones de cada uno frente a los actos ajenos son muy diferentes, dejando de lado la estricta aprehensión del sentido, que es universal o poco menos. No siempre rechazamos o desvaloramos el acto ajeno que corrientemente no ejecutaríamos en circunstancias semejantes o que nos resultaría francamente imposible; por el contrario, en muchas ocasiones valoramos más alto el acto ajeno que el nuestro cumplido en situación equivalente. La cuestión no tendría por qué ser indicada aquí, si no guardara alguna relación con otra, la del sentido de la vida, sentido que no depende de que cada acto tomado por separado tenga, como es inevitable, su sentido propio. Cuando ocurre la más alta estima del acto ajeno en comparación con la del propio en circunstancias semejantes, normalmente se dirige a los comportamientos de nivel elevado, hacia los actos que implican un valor superior al del correlativo acto nuestro. Por ejemplo, cuando vemos cumplir una acción abnegada o valerosa de la que no nos sentimos capaces. A veces parecería haber excepciones, como cuando alguno atribuye más valor a la acción brutal o despiadada de otro que a la suya correspondiente, más medida y circunspecta; pero en tales casos lo que se desvalora es la timidez, la obediencia formal a las convenciones o la cobardía, frente a un acto resuelto directa y atrevidamente.

Probablemente cuenta Rickert entre los filósofos que mayor atención han prestado a la noción de sentido y que más importante papel le han asignado en su filosofía. Desde cierto punto de vista, su filosofía es ante todo una doctrina de los valores y del sentido o, vista por otro costado, una teoría de las concepciones del mundo, elaborada sobre las nociones inseparables de sentido y valor. Distingue Rickert tres reinos o apartados en el todo, el de la realidad sensible y temporal, el de los valores y el

del sentido. El reino del sentido –el "tercer reino"– es miembro intermediario entre los otros dos, el eslabón que los une de una manera muy singular, sin destruir la autonomía de uno y otro, sin fundirlos en uno, antes bien dejándolos subsistentes en su peculiar índole y sin ser él a a su vez sino el lazo que los articula. La síntesis que así resulta es tanto la unión como la separación de lo real temporal y de lo válido irreal y ajeno al tiempo. Para comprender unitariamente el todo, es necesario el trazo que enlaza lo existente temporal con el valor, pero esta instancia unitiva no es algo subsistente por sí como los objetos y procesos reales, por un lado, y el valor irreal, por el otro; es únicamente el momento de la conexión de un reino con el otro. Aunque desprovisto de la autonomía de los órdenes que enlaza, el reino del sentido nos es más habitual, próximo y entrañable que ellos, lo vivimos de manera más íntima y cálida. Es función de la filosofía, en opinión de Rickert, proporcionarnos aclaraciones sobre el sentido de la vida; está obligada, por tanto, a indagar el sentido en general, y no se puede hallar el sentido ni en el mero ser real, ni en los puros valores, considerados separadamente. Es, pues, la articulación de los dos órdenes lo que debe ser indagado, pues en ella reside el sentido. La vida, pensada en ella y por ella misma, es un complejo de actos reales, algo real en su conjunto; el sentido, por su parte, se refiere al valor, se determina según él, sólo es pensable a partir del valor: es indudablemente algo irreal, como el valor mismo. Los valores son aprehendidos ante todo en su implantación en realidades, como cualidades de realidades valiosas, y hay dos suertes de estas implicaciones, los bienes y las valoraciones o atribuciones de valor. Se denomina bien un objeto en el cual reside un valor; para entender cómo se agrega el valor al objeto y lo convierte en un bien debemos retroceder al acto de valorar, mediante el cual el valor es incorporado. El sentido de la vida consiste sin duda en la "realización" de los valores; pero ha de evitarse el interpretar esto desde el punto de vista del subjetivismo, y menos desde el de una

psicología del valorar. Para eludir la dificultad o el malentendido, ha de tenerse en cuenta que la psicología es una ciencia de lo real, de procesos dados en el tiempo exclusivamente, que por lo tanto no toca al valor en sí ni a las valoraciones en cuanto referidas al puro valor; estas instancias, por su irrealidad, por su intemporalidad, quedan fuera de ella. La averiguación del sentido es extraña a la consideración psicológica, porque tiene que ver con la esfera real y con la del valor, y la segunda es inaccesible a tal género de consideración. El sentido es la significación del acto en cuanto toma de posición respecto a un valor, y es por lo mismo diferente tanto del acto real, de la trama efectiva del acto, como del valor al cual apunta. Tomemos como ejemplo un bien teórico, un juicio verdadero. Juicio es, en primer lugar, el acto real de juzgar un suceso que el sujeto realiza en el tiempo; en segundo término, llamamos también juicio a algo muy diferente, a la estructura intemporal trascendente al sujeto que vale independientemente de los actos efectivos del pensar o juzgar, y que es lo pensado en los correspondientes actos de juicio; lo primero pertenece a la esfera del ser real, lo segundo a la de la irreal validez. El sentido inmanente no es el acto real ni el valor irreal; no es un hecho psíquico ni una idealidad trascendente, sino la conjunción de ambos, una conjunción que los relaciona sin sumarios, sin resolverse en una fusión. El sentido es algo interno al acto, una porción del tercer reino en él. Y así surge una tercera acepción de la palabra juicio, en la cual se asocian las dos anteriores. Para nuestros actuales propósitos, nos bastan estas indicaciones sobre la postura de Rickert, reteniendo su determinación de lo que es el sentido y la significación que le asigna al componer con él el tercer reino, en el cual se conciertan y conjugan el orden de lo real temporal y el de los valores. Debemos aclarar que nuestra concepción del sentido es muy amplia, y admite la referencia a lo válido en sí y a lo que cada sujeto tiene por válido en cada caso, en un escalonamiento de planos que nos esforzaremos en definir y jerarquizar.

El sentido de un acto y su justificación espontánea en la conciencia del agente son una cosa sola; si el acto ha sido resuelto y emprendido, fue porque revestía sentido para el sujeto, al recortarse con sus adyacencias –de muy variable extensión y complejidad– dentro del campo de su conciencia. Cuando interviene poderosamente la autoconciencia, la atribución de sentido se complica, porque al sentido primitivo u original del acto mismo ha de agregarse algo. En efecto, en el acto vivido espontáneamente, sin clara referencia del sujeto a sí mismo, lo determinante son los elementos de deseabilidad y posibilidad, lo concerniente al acto mismo y sólo al acto, con su fin u objetivo y sus operaciones instrumentales; el sujeto queda como en la sombra, pues aunque él produzca el acto y viva su sentido, no se aprehende claramente a sí como agente y viene a resolverse pasajeramente en su acto. En el acto reflexivo o acompañado de autoconciencia aparece un término nuevo y de la mayor significación, el sujeto que se representa a sí como agente, y que debe hallar sentido al acto no por el acto en sí, sino como acto *suyo*, como acto de un yo que se advierte anterior, contemporáneo y posterior al acto. En general, la amplitud y elevación del sentido dependen de la extensión del horizonte de existencias y valores percibido y vivido por el sujeto; de la magnitud del ámbito en que reside y circula su propia individualidad, no sólo en cuanto área de su acción, sino como territorio poblado por muchas manifestaciones del ser y del valer, con las que debe contar de muchas y muy diversas maneras. Entre las entidades que unas veces no llegan a surgir en ese horizonte y pasan inadvertidas y como inexistentes, y otras se destacan y afirman en él, en muy distintos grados de intensidad y relieve, se halla el sujeto mismo del acto. No discutiremos aquí el problema psicológico de si el grado de intensidad de la autoconciencia coincide o no con el grado de trabazón y organización del campo consciente en general; es probable que coincidan en parte, pero

no en absoluto, puesto que existe, como tipo psicológico especial, el del que de continuo se vuelve sobre sí, se observa y analiza y vigila con preocupación enfermiza, en una actitud que no debe confundirse con la del vanidoso y megalómano que pone su yo en el primer plano, se ve desmesuradamente agrandado y se tiene por lo más importante de este mundo, postura ésta que puede compaginarse con una escasa dosis de autopercepción.[1] Lo que nos importa destacar ahora es esta diferencia esencial: en el caso del acto espontáneo y directo, con poca autoconciencia o sin ella, el sentido radica exclusivamente en el acto; en el caso del acto con autopercepción más o menos lúcida, cuando el sujeto se advierte a sí mismo como agente del acto, el sentido del acto se manifiesta conscientemente como sentido de un acto perteneciente a tal sujeto: el sujeto autopercibido y su acto constituyen la entidad sobre la cual recae el sentido. Nótese que no se establece con esto una diferencia en la dignidad del valor a que pueda estar referido el sentido: tanto los actos espontáneos o directos como los acompañados de autoconciencia, pueden ser buenos o malos, generosos o mezquinos.

La cuestión que ahora nos planteamos no exige tampoco resolver si hay efectivamente actos sin autoconciencia, o si meramente ocurre, cuando parece no haberla, que la conciencia del acto prepondera hasta tal punto que oscurece y reduce al mínimo la percepción de sí. Basta admitir que, prácticamente, en unos casos el sujeto no se aprehende, lúcidamente por lo menos, como agente de su acto, mientras que en otros se tiene presente y cuenta consigo mismo. En el primer tipo de casos, como ya se dijo, lo que queda justificado mediante el sentido es el acto. En el segundo orden de casos, el acto tiene que poseer sentido para el sujeto en cuanto acto suyo, no sólo en cuanto actividad sino

[1] Como lo prueba, indirectamente, que los complejos de inferioridad suelen darse en los individuos muy introvertidos.

también en cuanto responsabilidad; es como si el agente anotara que el acto no es algo que él realiza y pasa sin dejar huella, algo de lo cual se desprende al terminar de ejecutarlo, sino que eso será en adelante, para los otros y para él mismo, un acto cumplido por él, algo que será agregado irrevocablemente a su ser mismo, que constituirá parte de ese depósito de vida pasada, condensada bajo el rótulo de un nombre y un apellido, que es para cada uno la más evidente realidad de su ser, la única realidad nuestra que podamos ostentar inequívocamente, ya que el puro presente no es sino una palpitación instantánea o inasible, y el futuro es sólo esperanza y proyecto. Con lo dicho ha quedado indicado que esa autoconciencia, al concebir el acto como acto nuestro, lo suele concebir al mismo tiempo como acto perceptible para los demás y que por ellos será juzgado, sin que sea imprescindible la presencia real de los otros. Un acto que tendría sentido cumplido espontáneamente, acaso nos parezca sin sentido cuando pensemos que será en adelante un acto cumplido por nosotros, algo inseparable de nuestra vida. Un acto que puede tener sentido en esta segunda situación, porque personalmente asentimos a él y en nuestro fuero interno lo justificamos, quizás se nos revele sin sentido si debe afrontar la publicidad, o si nos lo imaginamos contemplado y juzgado por personas hacia las cuales sentimos amor o veneración. Para simplificar, y sacrificando los matices cuya discriminación estaría más en su sitio en una averiguación especial del sentido, englobamos todas estas situaciones en la del acto con autoconciencia.

Cuando el acto ocurre con la viva conciencia de que es acto nuestro, su sentido sirve conjuntamente de justificación al acto y al sujeto que lo realiza, porque el sujeto se capta realizándose parcialmente al realizar el acto, se refleja y actualiza en él, lo siente como prolongación suya. El acto simple, espontáneo, se apoya en su sentido intrínseco; pero a veces ese sentido, cuando el sujeto reflexiona, resulta insuficiente. Cada uno tiene una idea de sí,

una concepción de su ser y de su significación. Sería muy largo y complicado discernir los ingredientes que componen esta personalidad que cada uno se atribuye, viviéndola y "siéndola" en unos casos, y portándola en otros como una realidad secundaria y sobrepuesta, pero no por eso sin efectividad, ya que se asiente a ella de muy diversas maneras, desde la ingenua creencia de que así se es realmente, hasta la parcial conciencia de su falsedad, pero con la convicción de que hay que ser así o por lo menos así hay que mostrarse y proceder públicamente. Los elementos componentes pueden depender de la actitud personal ante la vida, de las propias valoraciones, de todo lo que es fondo propio y genuino; pero también de la educación, de los ejemplos, de las imposiciones de los círculos de familia, clase, profesión, etc. Al obrar con conciencia de sí y en presencia –podría decirse– de la idea que de sí tiene, el sujeto, que en la actitud directa se hubiera dejado arrastrar a la comisión de determinado acto, se detiene y dice: "yo no puedo hacer eso" (esto es, "carece de sentido que el sujeto que yo soy realice tal acción") ; o bien: "un hombre que lleva mi apellido no puede realizar ese acto"; o bien lo que se le impone en su dignidad profesional, vivida como componente de su persona, o el orgullo de raza, nacionalidad, clase, etc. En estos casos es el sujeto mismo el que se contempla como agente del acto posible. En otros casos, según ya se ha indicado, atiende a la idea que de él tienen o que él desea que tengan los demás, tomados indiferenciadamente o en capa o grupos, desde los del contorno ocasional hasta los que le merecen amor y veneración, y sin la necesidad de que ellos sean espectadores ni aun conocedores del acto, sino como una secreta admisión por su parte de la idea que ellos se han forjado de él y que valora tanto por su nivel como porque le presta el apoyo de un consenso favorable. En otros casos, en fin, se trata de la publicidad efectiva de la acción, del juicio que recaerá sobre ella por parte de quienes realmente la conozcan. Para estas situaciones ha de tenerse en cuenta que cada uno es de ordinario juez más severo

para los comportamientos ajenos que para los propios; la razón es que cada uno siente intensamente sus intereses individuales, vive sus móviles egoístas y los conjuga a su modo con las exigencias ultraindividuales, bien de orden colectivo, bien del puro orden ético, mientras que los demás, sin la punzante vivencia que tiene el agente de sus motivos privados, advierten en mayor medida los de índole extraindividual al juzgar su conducta. Por eso toda publicidad es moralizadora, y no sólo porque reprime ciertos actos –esto es, los despoja de sentido al presentarlos ante el posible agente como componiendo una situación que incluye la reprobación–, sino también porque de antemano, en cuanto publicidad imaginada o prevista, estimula los motivos más elevados, cuyo aprecio por parte del sujeto se acrecienta con la idea del aprecio que los demás sienten por ellos. En cambio, en los estados de dispersión social, por aislamiento efectivo de los individuos o por escasa evidencia de la idea de la comunidad en cada uno de ellos, es muy probable la mayor preponderancia de los motivos ceñidamente individuales, con frecuencia lastrados de egoísmo y contrarios a las conveniencias comunes y a los imperativos éticos. Esa interpretación que imagina escapar a la vulgaridad con el rechazo o el desprecio del "qué dirán" es, cuando menos, demasiado simplista. El "qué dirán", ciertamente, es lo que opinarán de nuestra conducta muchos espectadores cuyo juicio vale poco o nada, o vale al revés: la reprobación como alabanza, y viceversa. Pero es también, en gran parte, lo que dirán aquellos que, sin sentir tan agudamente como cada sujeto lo que en él es necesidad, conveniencia privada, interés concreto, están en condiciones de justipreciar su conducta a la luz de exigencias más altas y generales. Y conviene a cada uno mirarse en ese espejo, para domar los impulsos egoístas y afirmar lo que redunda en provecho común o en adhesión a principios universales.

Encarado el sentido por el lado del agente, podemos decir, de acuerdo a lo expuesto, que en unos casos el sujeto vive única

y espontáneamente su acto, y el sentido de su acto viene a ser en ese momento sentido para él, ya que su conciencia coincide en ese instante con la del acto mismo; mientras que en otros casos el sujeto se tiene en cuenta a sí y procura que su acto posea sentido en cuanto acto suyo, bien rectamente, realizando en su obrar los valores que personalmente acata, bien mediante los subterfugios del enmascaramiento. El sujeto se justifica además de muchas maneras. Si un acto del pasado se le manifiesta luego sin sentido, lo atribuirá a inexperiencia, deficiente educación, malos ejemplos, coacción, etc.; lo rechazará y apartará de sí, se arrepentirá de haberlo cometido y, en suma, se esforzará en borrarlo de su ser presente. ¿De dónde viene, a qué responde esta necesidad del sujeto de justificarse ante el tribunal de su propia conciencia, de asignarse sentido? Entre todas las realidades, una sola es plena y efectiva para cada uno, una sola es directamente para él realidad absoluta; la realidad que él es. Entes y valores no existen para él sino en cuanto le son dados, y la misma divinidad que acaso reverencia sólo existe para él en cuanto cree en ella. Esta realidad absoluta de cada conciencia para ella misma está más allá y por encima de la distinción entre la postura natural y la espiritual; mejor dicho, las comprende a ambas, y en su interior ocurre tanto la más desaforada afirmación del individuo concreto con sus particulares intereses, como las más puras actitudes de sacrificio y renuncia, de negación de los propios impulsos y de adhesión a los valores universales, porque estos valores sólo entran en el orbe de cada uno cuando los aprehende y adhiere activamente a ellos. Paul Hoffmann cree que la filosofía debe ser renovada a partir de esta comprobación, que no es ajena a las razones que han servido a Husserl para fundamentar la fenomenología. Para Hoffmann, el "ser" y el "ser objeto" sólo tienen sentido en su relación con el sujeto; el sujeto experimenta o percibe el mundo de lo que es, y al mismo tiempo se percibe a sí como una instancia excepcional e incomparable, como un ser con plenitud intrínseca de sentido

y contrapuesto a todo lo demás; pero el propio sentido sólo se le manifiesta como tal en la relación de su yo con el mundo de los objetos, relación que consiste en conocerlos y quererlos. La viva subjetividad del yo es propiamente el sentido; todo lo demás, cuanto es fuera de él mismo, se presenta en distancia respecto al yo, en una distancia que es precisamente el sentido objetivo mediante el cual es todo eso pensado como lo que "es". Ha de distinguirse entre el yo-objeto (el objeto designado como yo) y el acto de decir "yo", que es lo que otorga sentido a ese objeto-yo. Esta interpretación de la viva intimidad como sentido desemboca en Hoffmann en una concepción del sentido de la vida.

Podemos conceder a Hoffmann que el sujeto se concibe a sí mismo necesariamente como dotado de sentido y que es el único y universal otorgador de sentido. La discrepancia entre él y Rickert es visible, pero no creemos que resulte de mucho peso para nuestro propósito, que no apunta a agotar la discusión del problema, sino a acotar en él lo indispensable para nuestro planteo antropológico. Hoffmann centra la cuestión del sentido resueltamente en el sujeto, y Rickert, en cambio, la hace depender de los valores; pero para Rickert el sentido es conexión entre la realidad del acto, producto inmediato del sujeto, y los valores que tiene en cuenta, y si el acto es de origen francamente subjetivo, los valores no son dados al sujeto sino mediante toma o apreciación subjetiva, y aunque con estas consideraciones no se borre del todo la diferencia entre los dos puntos de vista, por lo menos queda un tanto disminuida. El planteo de Rickert interesa sobre todo para el sentido final y absoluto de los actos y de la vida.

Todo acto tiene necesariamente sentido para el sujeto que lo cumple, por lo menos al resolverlo. Todo sujeto aspira al sentido, y si repara en que su sentido no es patente para él mismo o para los demás, procura realzarlo, destacarlo mediante la justificación, el hacerse valer, la búsqueda del poder o del prestigio, que muchas veces no son sino recursos para la afirmación del sentido propio.

Si todo esto es comprobable sin grandes dificultades, ¿por qué la cuestión del sentido de la vida es tan grave y confusa, y ha obtenido respuestas tan varias, aun por parte de un mismo indagador del asunto, como Nietzsche, que ha propuesto sucesivamente como sentido supremo de la vida humana la creación y la delectación estéticas, la indagación cognoscitiva y la voluntad de poderío?

Es que la cuestión del sentido, para el hombre, no es una sola; no es la misma para los actos tomados separadamente, para el sujeto y para la vida humana en su conjunto. El sentido en sí es uno e idéntico, e implica la plenitud y justificación del suceso o ente sobre el cual recae; pero el plano, la plataforma desde la cual se aprehende y juzga el sentido es diferente para las tres instancias que hemos distinguido. Para apreciar la diferencia basta tener en cuenta que los actos se disponen temporalmente, condicionados, diríamos, con expresión de Ortega, por "el hombre y su circunstancia", y la observación más obvia descubre que no son acordes entre sí, que no muestran para cada sujeto una estricta unidad de sentido. Así como cada acto posee sentido en cuanto suceso actual, así el sujeto siente y acepta su sentido actual, el de este instante que vive, acorde con el del acto que en él realiza, pero discorde acaso con el del realizado pocos días y aun pocos momentos antes, y mucho más discorde probablemente con el de acciones más lejanas. Por identidad que asignemos al carácter, por mucha permanencia que admitamos en las bases fundamentales de cada subjetividad, el mero hecho de obrar introduce un cambio en ella, porque tras cada acto no es el ser de antes, sino el yo que realizó el acto, que se siente compelido, por su acto cumplido y la nueva situación que crea a su alrededor, a realizar tal otro, o que reniega del acto realizado y se encuentra en la curiosa situación de albergar en sí los rastros de un acto que rechaza y quisiera apartar de sí. En cada instante el sujeto crece en experiencia vital y reflexiva, en virtud de los actos cumplidos, y asiente a unos y disiente de otros, en simultánea solidaridad y pugna

con su pasado. Para reconocer sentido a su centro propio, en la única manera en que ello le es posible, es decir, actualmente en cada caso, debe desconocer el sentido de muchos de sus pasados comportamientos, esto es, realiza el acto –con sentido actual para él– de negar el sentido de ciertos procederes suyos anteriores, y su sentido presente depende en parte no mínima de esa negación o rechazo de pretéritos sentidos. Ya basta para distinguir el sentido del yo del de sus actos tomados en conjunto, la reflexión de que, aparte de sus actos comunes, el sentido del yo incluye en cada instante –en efectividad o en posibilidad– la admisión o el rechazo, según los casos, del sentido de sus actos ya transcurridos. El yo logra, pues, su unidad de sentido mediante sus comportamientos actuales y su toma de posición respecto a su propio pasado.

Y así como no coinciden el sentido de los actos múltiples y el del sujeto en cada sazón, tampoco coinciden uno y otro con el sentido de la vida.

El sentido de la vida se refiere, para cada uno, a su vida como unidad, depende de que la línea entera de la parábola vital aparezca como dotada de un sentido que la comprende en sus momentos culminantes, en su dirección general y, sobre todo, en su apogeo y desenlace, sea que ese desenlace se conciba como simultáneo con el fin efectivo de la existencia, sea que se lo sienta como anterior a la muerte (impresión de "vida terminada", de "haber uno cumplido con su misión"). La diferencia entre el sentido de la vida y el de los actos –el de la mera suma de los actos– salta a la vista. Cada acto posee inevitablemente sentido al realizarse, como se mostró al comienzo de este capítulo; pero su vida entera puede aparecer al final al sujeto tanto dotada de sentido como desprovista de él. En ocasiones, es parte esencial en el sentido de la vida el rechazo consciente y terminante de un sector del pasado, que puede ser muy extenso (casos de conversión, de arrepentimiento), y en los casos comunes hay también un rechazo –por olvido, por simple separación o bien por estimarse que fueron sucesos indiferentes

para el sentido de la vida- de muchos actos cuyo sentido fue patente y a veces capital para el agente cuando los realizó. También es diferente el sentido de la vida del sentido del sujeto, y ha de repetirse a este respecto la indicación ya formulada: el sujeto no puede concebirse sin sentido, pero puede concebir su vida como carente de él, en un acto de juzgamiento y sentencia que es, como todo acto, un acto con sentido; es decir, que el sujeto, fuente del sentido, no puede resolver que su vida no lo tenga sino funcionando en su forma acostumbrada, como origen y motor de actos en los cuales el sentido es inevitable.

Mientras que el sentido de los actos y el del sujeto nunca faltan, la cuestión del sentido de la vida puede plantearse o no, al hombre le bastan, para vivir, el sentido de cada acto y el que radica para él en su ser individual. Pero del hecho constitutivo del hombre -ser un sujeto en un mundo de objetividades- deriva que pueda plantearse, y se plantee en efecto con frecuencia y con grados diversos de claridad, la cuestión del sentido de su vida total, en los términos de si la vida humana en general posee sentido, y de si la suya en particular, en su relación con el mundo, vista ya como una serie cerrada de actos, ha sido satisfactoria o no: esto es, si tras las restas de que hemos hablado, reducida a un acto complejo y único, se le aparece como dotada de sentido o desprovista de él. Para seres en los que preponderen intereses poco elevados, la vida puede manifestarse con sentido, aun en sus postrimerías, si encuentran que llevan ventaja en el balance final aquellos logros que fueron perseguidos habitualmente, por no reconocerse valores más altos, como la riqueza, el goce, el poder o los halagos de la vanidad; con la reserva de que el sentido puede estimarse como existente pero imperfecto y no del todo satisfactorio. Con todo, quienes se mueven en este plano y se contentan con lo que aparece en él, suelen hallarse en mejores condiciones para atribuir sentido final a su vida que muchos que sienten enérgicamente las exigencias espirituales y que se encuentran con que el balance les

es desfavorable, por el desnivel entre lo que realizaron y lo que estiman que debieron realizar. Naturalmente, la plenitud de sentido de la vida resulta de la conjunción de la dignidad de los fines perseguidos y de la conciencia de haber puesto a ellos las mejores energías del ánimo, y también probablemente de la impresión de éxito o eficacia.

Ahora vemos cómo se asiente al sentido y cómo se lo desvaloriza a veces en nombre de otros sentidos. El yo, consciente de sí, puede desvalorizar actos en los que omitió contar consigo mismo, puede renegar de ellos. Al contemplar su existencia como un todo, puede negar sentido a muchos actos suyos realizados sin contar con el sentido atribuido a su yo, y también a aquellos cumplidos con referencia a su propio yo, cuando esa imagen de su yo no le satisface confrontada con la idea de una vida cerrada, conclusa, que debe justificarse en adelante por ella misma y sin posibilidad de corrección ni enmienda; a veces se esfuerza en atribuir sentido a su vida negando lo que fue su acostumbrado yo, elevándose sobre él en una insatisfacción y aun una reprobación que son, de un modo muy especial, recursos para recobrarse y para proclamar un sentido final construido sobre una especie de autocondena. La cabal satisfacción sólo ocurre cuando se concibe, en definitiva, vinculada la vida entera con una realidad o una constelación de valores capaz de otorgarle sentido pleno, total, incondicionado.

En su forma más alta, en efecto, la conciencia del sentido de la vida supone otro componente que la mera constancia de que el recuento final es, tomado en sí y como cuenta finiquitada, satisfactorio. Considerada así, cada vida sería un sistema inmanente a sí mismo y cerrado a todo lo demás. Pero el hombre, como hemos visto, es ya trascendencia acelerada por su costado natural, y pasa a ser trascendencia absoluta en su aspecto espiritual. El verdadero sentido de su vida sólo puede hallarlo por la vía del trascender, esto es, viéndola puesta a otra cosa más alta, saliendo de sí pa-

ra afirmarse como algo superior a ella misma. No todo hombre puede concebir con claridad y afrontar por sí este problema. Pero nunca se halla ausente de las estructuras colectivas y en gran parte objetivadas que son las culturas, una de cuyas funciones es sin duda satisfacer la exigencia de sentido de la existencia humana.

Si examinamos las tres mayores culturas de que tenemos conocimiento, la de la India, la china y la occidental, advertimos que ostentan un aire de dignidad y universalidad que no poseen las otras. Es que ellas han sabido encontrar las fórmulas –acaso las tres únicas fórmulas posibles– para que el hombre tenga un destino y sienta su vida dotada de sentido; probablemente lo que ha plasmado esas culturas, en su inigualada grandeza, es el oscuro anhelo colectivo de conferir sentido espiritual y trascendente a la vida humana, y lo que les ha deparado su larga duración, su poder cohesivo y aglutinante, su sorprendente capacidad para asimilar a ellas vastos conglomerados humanos, ha sido que espontánea y, diríamos, automáticamente proporcionaban en su seno a los hombres lo indispensable para sentir ornada de sentido la existencia. En los tres casos, una realidad de magnitud y dignidad extraordinarias era propuesta al anhelo colectivo, una realidad hacia la cual podían trascender las vidas individuales, insertándose y aun volcándose en ella. Para la cultura tradicional de la India, esa realidad es el gran todo indiviso, el fondo común del que brotan las cosas y los seres, frente al cual cada particular existencia es instancia pasajera, sin sentido por sí y que sólo lo alcanza al sumirse en la universal unidad. Para la cultura clásica de la China, la realidad suprema es el complejo social, concebido como una familia gobernada por los antepasados, que la remiten a un infinito pasado y la santifican sirviéndole de nexo con el orden sobrenatural. Para la cultura de Occidente, la realidad suprema es el espíritu en marcha, en su forma personal, colonizando la naturaleza, realizándose en manera cada vez más amplia y perfecta. Desde el mero punto de vista del sentido de la vida, cada una de

estas tres culturas proporciona una finalidad adecuada para que, mediante su tácita o expresa adhesión a ella, el individuo sienta cumplido su destino. Pero de estos tres grandiosos esquemas, sólo el occidental incluye un elemento que es capital para el hombre, según lo que se ha venido diciendo: la historicidad. La cultura índica es intemporalista; desvaloriza y niega el tiempo. La cultura china es "eternista"; detiene el tiempo, lo paraliza al poner todo presente a la sombra del pasado, al supeditar los hombres vivientes a los antepasados. La cultura de Occidente, en cambio, cuenta con el tiempo en cuanto sucesividad palpitante, lo tiene por indispensable aliado en su propósito de realizar históricamente los requerimientos del espíritu. Mucho tiene que aprender sin duda nuestra cultura de las otras; pero sólo ella ofrece al hombre un camino –un camino grande que no es sino ensanchamiento del camino que, desde el principio, pasa por dentro de cada hombre. Si los ciudadanos de las otras culturas las abandonan para pasarse a la nuestra, no es por capricho o moda, ni por exclusivas miras materiales. Es porque la cultura de Occidente –con todas sus máculas, con sus errores, con sus crímenes– es la única que ha sabido ponerse al unísono con lo más entrañable y genuino del ser del hombre. Las dos grandes e ilustres culturas asiáticas, las únicas en las que, fuera de la de Occidente, reconozcamos un fondo de espiritualidad y de universalidad,[1] ofrecen indudablemente grandes metas al trascender; el individuo encuentra en ellas un destino satisfactorio al incorporarse y aun disolverse en realidades que infinitamente lo superan y que imagina colmadas de sentido. Pero ambas niegan, no sólo, como ya se dijo, la constitutiva historicidad del hombre, sino también su condición de ser esencialmente un sujeto que se fortalece y se acendra en un yo, en un ente que

[1] Entendemos que los elementos universales de la otra gran cultura asiática, la judía, se han incorporado a la occidental y forman cuerpo inseparablemente con ella.

paulatinamente se universaliza y pugna por imponer la supremacía del espíritu. Ambas disminuyen y al final anulan el privilegio humano del juzgar. El hombre nace cuando surge como sujeto, cuando confiere objetividad al mundo mediante el juicio; al asumir la postura espiritual, consecuencia suprema, como hemos visto, de la actitud objetivante, agrega a los juicios de objetivación y a los de valoración intencional, otros juicios valorantes, en función del espíritu. El occidental se ha decidido por un destino más duro, pero también más digno, grato y satisfactorio, que el elegido por los hombres de las grandes culturas del Oriente; ha resuelto no renunciar al juicio. Ha hecho íntimamente suyo el principio que está en la raíz y en la fuente de lo humano, y abrazado a él se proyecta, invicto entre sus innumerables derrotas, hacia las lejanías del porvenir.

Índice

PRIMERA PARTE

La intencionalidad

Capítulo I. – La conciencia intencional 11
§ 1. Psiquismo preintencional y conciencia intencional 11
§ 2. Precedencia de lo cognoscitivo 23
§ 3. La intencionalidad y el juicio 39
§ 4. Inteligencia y signo objetivo 57
§ 5. La intencionalidad como actividad 75
§ 6. Intencionalidad e individualidad 88
Capítulo II. – La comunidad humana como comunidad objetivante 101
Capítulo III. – La cultura 117
a) Consideraciones preliminares 117
b) Cultura y comunidad 119
c) Cultura y naturaleza intacta 121
d) Cultura y naturaleza 123
e) El objeto de cultura 126
f) Relaciones entre los objetos culturales 131
g) La objetivación cultural 135
h) Reacción de la cultura sobre el hombre 142
Capítulo IV. – Yo y mundo. El hombre natural 148

SEGUNDA PARTE

El espíritu

Capítulo V. – El espíritu en general 161
§ 1. Intencionalidad y espíritu 161
§ 2. Espíritu y naturaleza 174
a) La totalidad 174
b) La realidad. Naturaleza y espíritu 178
c) Crítica de otras divisiones de la realidad 188
Capítulo VI. – Peculiaridad y significación del espíritu ... 195
§ 1. Notas del espíritu 195
§ 2. El espíritu como absoluto trascender 205
§ 3. El espíritu en el cuadro de una metafísica de la trascendencia 209
Capítulo VII. – Los valores 218
§ 1. Sobre el valor en general 218
§ 2. Sobre el valor teórico 222
§ 3. Sobre el valor ético 235

TERCERA PARTE

El hombre

Capítulo VIII. – Dualidad 245
Capítulo IX. – Enmascaramiento, justificación y conciencia de sí 268
Capítulo X. – Sociabilidad 287
Capítulo XI. – Historicidad 309
Capítulo XII. – Sentido 345

Impreso en España
por Sagrafic, S.L.
Plaza Urquinaona, 14 - 7º 3º
Mayo de 2008